This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

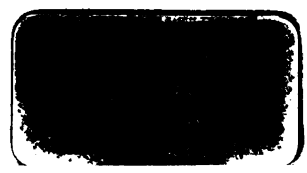
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

590294422

141 i.73

Please keep this slip with the item at all times



System

der

christlichen Apologetik.

Von

Franz Delitzsch.

Leipzig,
Dörffling und Franke.
1869.

141. i. 73.

Der

Hochwürdigen Theologiſchen Facultät

in Erlangen

als Zeichen dankbarer Erinnerung

an ſiebzehn in einmüthiger Wirkſamkeit verlebte Jahre.

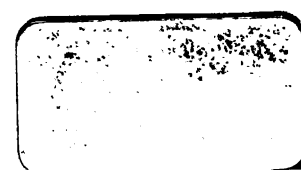
Der

Hochwürdigen Theologiſchen Facultät

in Erlangen

als Zeichen dankbarer Erinnerung

an ſiebzehn in einmüthiger Wirkſamkeit verlebte Jahre.



System

der

christlichen Apologetik.

Von

Franz Delitzsch.

Leipzig,
Dörffling und Franke.
1869.

141. i. 73.

Der

Hochwürdigen Theologischen Facultät

in Erlangen

als Zeichen dankbarer Erinnerung

an siebzehn in einmüthiger Wirksamkeit verlebte Jahre.

Ueberblick der Gliederung.

Einleitung.

Seite

§. 1. Das Bedürfniß der Vertheidigung 3
§. 2. Der Gegenstand der Vertheidigung 10
§. 3. Die Vertheidigung als Wissenschaft 14
§. 4. Der wissenschaftliche Plan 32

Der Apologetik erster Theil: Die Idee des Christenthums, wie sie, zerlegt in ihre einzelnen Momente, sich dem religiös-sittlichen Bewußtsein und Sehnen des Menschen entsprechend erweist.

Erster Abschnitt: Wie sich die Idee des Christenthums gegen pantheistische und verwandte Anschauung als entsprechend dem religiös-sittlichen Bewußtsein des Menschen erweist.

§. 1. Die Idee des Christenthums im Unterschiede vom Begriffe . 41
§. 2. Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit: a) Das zu Beweisende 44
§. 3. Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit: b) Beweis aus den Religionen der Völker 51
§. 4. Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit: c) Beweis aus dem Bewußtsein des Menschen als solchen . 57
§. 5. Geschaffenheit der Welt: a) Das zu Beweisende 73
§. 6. Geschaffenheit der Welt: b) Der Beweis 84
§. 7. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod: a) Das zu Beweisende 91
§. 8. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod: b) Beweis für die Schuld der Sünde 103
§. 9. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod: c) Beweis für die Allgemeinheit der Sünde 111
§. 10. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod: d) Beweis für die Vererbung der Sünde 118
§. 11. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod: e) Beweis für den Tod als Folge der Sünde 131
§. 12. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod: f) Beweis für den Tod in der Natur um uns als Folge der Sünde . . 141

Zweiter Abschnitt: Wie sich die Idee des Christenthums gegen deistische Anschauung als entsprechend dem menschlichen Sehnen erweist.

Seite

§. 13. Versöhnung: a) Das zu Beweisende 153
§. 14. Versöhnung: b) Beweis aus dem Gewissen 159
§. 15. Versöhnung: c) Beweis aus dem Cultus der Völker . . 167
§. 16. Versöhnung: d) Beweis aus der natürlichen Gotteserkenntniß 177
§. 17. Kirche als Anfang einer neuen Menschheit: a) Das zu Beweisende 185
§. 18. Kirche als Anfang einer neuen Menschheit: b) Beweis aus der Unzureichenheit des Staates 192
§. 19. Kirche als Anfang einer neuen Menschheit: c) Beweis aus dem Zuge nach engerer Vergesellschaftung 200
§. 20. Kirche oder Anfang einer neuen Menschheit: d) Beweis aus dem Wesen der Kirche als der Wirklichkeit des Ersehnten . 207
§. 21. Palingenesie: a) Das zu Beweisende 212
§. 22. Palingenesie: b) Beweis aus dem Wunder 221
§. 23. Palingenesie: c) Beweis aus den vorchristlichen Ansichten über die Zukunft des geistleiblichen Menschen 243
§. 24. Palingenesie: d) Beweis aus den Völkersagen von der Anfangs- und Endzeit 250

Dritter Abschnitt: Wie sich die Trinität gegen schlecht theistische Anschauung als das nothwendige Schlußmoment der Idee des Christenthums erweist.

§. 25. Trinität: a) Das zu Beweisende 258
§. 26. Trinität: b) Beweis aus dem bedingenden Verhältniß zu dem Inhalte menschlichen Bewußtseins und Sehnens . . 266
§. 27. Trinität: c) Nachweis der relativen Begreiflichkeit des offenbar gewordenen Mysteriums 273
§. 28. Trinität: d) Nachweis ihrer mannigfachen Reflexe in der Creatur und den Religionen der Völker 281

Der Apologetik zweiter Theil: Die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christenthums, wie sie sich als Verwirklichung seiner Idee, und die heilige Schrift, wie sie sich als entsprechender Ausdruck des werdenden Christenthums erweist.

Erster Abschnitt: Wie sich die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christenthums als Verwirklichung seiner Idee erweist.

§. 1. Die Geschichte des werdenden Christenthums als Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit: a) Die neutestamentliche . . 291
§. 2. Die Geschichte des werdenden Christenthums als Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit: b) Nach dem Selbstzeugniß Jesu 301

Seite

§. 3. Die Geschichte des werdenden Christenthums als Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit: c) Die alttestamentliche . 314
§. 4. Die Geschichte des werdenden Christenthums in ihrer Uebereinstimmung mit den drei Grundbestandtheilen seiner Idee: a) Von der Erschaffung des Menschen bis zur Entstehung Israels 319
§. 5. Die Geschichte des werdenden Christenthums in ihrer Uebereinstimmung mit den drei Grundbestandtheilen seiner Idee: b) Von der Gesetzgebung bis zur Erscheinung Christi . . 337
§. 6. Die Geschichte des werdenden Christenthums in ihrer Uebereinstimmung mit den drei Centralbestandtheilen seiner Idee: a) Als Geschichte der Versöhnung der sündigen Menschheit . 351
§. 7. Die Geschichte des werdenden Christenthums in ihrer Uebereinstimmung mit den drei Centralbestandtheilen seiner Idee: b) Als Geschichte der Gründung der Kirche und der Verbürgung der Verklärung der Menschheit 378

Zweiter Abschnitt: Wie sich die heilige Schrift als entsprechender Ausdruck des werdenden Christenthums erweist.

§. 8. Das Zeugniß der alttestamentlichen Geschichtsbücher: a) Von der sittlichen Natur des werdenden Christenthums . . . 393
§. 9. Das Zeugniß der alttestamentlichen Geschichtsbücher: b) Von der Heilsnatur des werdenden Christenthums 403
§. 10. Das Zeugniß der alttestamentlichen Geschichtsbücher: c) Von dem ewigen Grunde des werdenden Christenthums . . . 408
§. 11. Das Zeugniß der alttestamentlichen Weissagungsschriften: a) Von der sittlichen Natur des werdenden Christenthums . 412
§. 12. Das Zeugniß der alttestamentlichen Weissagungsschriften: b) Von der Heilsnatur des werdenden Christenthums . . 416
§. 13. Das Zeugniß der alttestamentlichen Weissagungsschriften: c) Von dem ewigen Grunde des werdenden Christenthums 419
§. 14. Das Zeugniß der alttestamentlichen Erzeugnisse der subjektiven Frömmigkeit und frommen Erkenntniß: a) Von der sittlichen Natur des werdenden Christenthums 424
§. 15. Das Zeugniß der alttestamentlichen Erzeugnisse der subjektiven Frömmigkeit und frommen Erkenntniß: b) Von der Heilsnatur des werdenden Christenthums 430
§. 16. Das Zeugniß der alttestamentlichen Erzeugnisse der subjektiven Frömmigkeit und frommen Erkenntniß: c) Von dem ewigen Grunde des werdenden Christenthums 432
§. 17. Das Zeugniß der neutestamentlichen Schrift: a) In seiner inneren Verkettung 442

Seite

§. 18. Das Zeugniß der neuteſtamentlichen Schrift: b) In der Sicherheit, die es dem erfüllungsgeſchichtlichen Vollzuge der Idee des Chriſtenthums gewährt 446

Der Apologetik dritter Theil: Die geſchichtliche Wirklichkeit des gewordenen Chriſtenthums, wie ſie ſich in Uebereinſtimmung mit der von der Schrift bezeugten geſchichtlichen Wirklichkeit des werdenden als Verwirklichung ſeiner Idee erweiſt.

§. 1. Wie das Chriſtenthum ſeine Begründung in der heiligen Trinität bewährt als Glaube und Bekenntniß des Sohnes Gottes 459

§. 2. Wie das Chriſtenthum ſeine ſittliche Natur bewährt als Bethätigung perſönlicher Verantwortlichkeit des Menſchen gegen Gott 473

§. 3. Wie das Chriſtenthum ſeine Heilsnatur bewährt als Gemeinſchaft der Sündenvergebung 491

Einleitung.

§. 1. Das Bedürfniß der Vertheidigung.

Während wir auf politiſchem Gebiete neuerdings infolge einer Umwälzung der ſtaatlichen Verhältniſſe die Einigung oder doch temporäre Fuſion bisher feindlicher Parteien erlebt haben, vollzieht ſich auf religiöſem Gebiete eine Scheidung, welche faſt täglich an Tiefe und Schroffheit zunimmt. Im geſellſchaftlichen Verkehr verbirgt ſich dieſe Scheidung hinter der zum guten Tone gehörigen Allerweltsfreundſchaft und der bequemen conventionellen Lüge, welche zu durchbrechen das Geſchlecht dieſer Zeit theils zu charakterlos theils zu charakterſchwach iſt; in dem öffentlichen Leben aber, wo die Gemüthlichkeit des geſelligen aufhört, zeigt ſie ſich in wenn auch unausgeſprochener, doch bewußter und entſchiedener Verfolgung grundverſchiedener Ziele; in der Literatur tritt ſie demaskirt und rückſichtslos zu Tage, und in unſeren Kirchen iſt ſie an den immer leerer werdenden Bänken handgreiflich. Wir meinen die Scheidung unſerer Zeitgenoſſenſchaft in zwei Heerlager, deren eines das kirchliche Chriſtenthum und überhaupt die Offenbarungsreligion bekämpft, während das andere daran feſthält und deshalb als in Selbſtverſtockung und Empörung gegen die fortgeſchrittene Bildung begriffen angeſehen wird. Nachdem in England die Oxforder **Essays and Reviews** die Entzweiung der Wiſſenſchaft mit der Kirche nur erſt plänkelnd im Geiſte Bunſen's begonnen hatten, iſt dort der auf den Biſchofsſtuhl von Port-Natal auf der Südoſtküſte Afrika's erhobene Mathematiker John

William Colenso mit einem aus nicht weniger als fünf dickleibigen Bänden bestehenden kritischen Werke über Pentateuch und Josua aufgetreten, in welchem er nicht allein die mosaische Abkunft des Pentateuchs bestreitet, sondern auch von Anfang bis zu Ende dessen geschichtliche Glaubwürdigkeit zertrümmert; offenbar ist er mit der Kirche innerlichst zerfallen, obgleich er dies geflissentlich verhehlt, vielleicht weil er das englische Volk noch nicht für tragkräftig genug hält — die Kriterien, die er handhabt, sind subversiv nicht minder für die Heilsthatsachen der in den Evangelien berichteten neutestamentlichen Erlösung, als für die Heilsthatsachen der im Pentateuch und Buch Josua berichteten alttestamentlichen. Und während dieses Unternehmen Colenso's die anglicanische Kirche in Allarm setzte, ohne in Deutschland, wo die biblische Kritik ihre Loskettung von unfreiem Traditionalismus bereits viel gründlicher vollzogen hat, tiefere Wirkungen hervorzubringen, als daß Männer wie Ewald und Hupfeld ihm als ihrem Kampfgenossen jenseit des Kanals schriftliche Beifallsvota ausstellten und die Allgemeine Zeitung jede Gelegenheit ergriff, um dem von der staatskirchlichen Geistlichkeit Geächteten Weihrauch zu streuen: ist aus der gallicanischen Kirche jenes Leben Jesu von Ernst Renan hervorgegangen, in welchem der mißrathene Zögling des katholischen Klerus die Person Jesu ihres evangelischen Nimbus entkleidet und vom Standpunkte moderner Bildung und Moral aus einer rücksichtslos kühnen Analyse unterzieht, bei welcher nichts als das aus Licht und Schatten widerlich gemischte Zerrbild eines großen religiösen Revolutionärs übrig bleibt, welcher der Religion der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit Bahn gebrochen und von seinem Biographen mit nicht mehr Respekt behandelt wird, als ihn etwa die Person eines Desmoulins verdienen würde, welcher, von dem Revolutionstribunal nach seinem Alter gefragt, die

Antwort gab: J'ai trente ans, l'âge du sansculotte Jésus Christ. Dieses Buch des ohnehin schon in Deutschland gelobhudelten Orientalisten, dessen Schriften über das Hohelied und das B. Hiob nichts als der reine Abklatsch deutscher Arbeiten sind, aber wegen ihrer durchsichtigen Popularität und ihres geschmackvollen Französisch sogar auf den Lesetischen deutscher Damen zu liegen kamen, übertraf an scandalöser Entschleierung der nackten Wirklichkeit Alles, was bisher seit Reimarus, Edelmann, Venturini und Paulus in Deutschland geleistet worden war: der Verfasser benutzt oder beseitigt was die Evangelien berichten, je nachdem es zu seinem Fantasiebild paßt; er behauptet geradezu, daß Jesus den frevelhaften Gedanken, er sei göttlichen Wesens, nie ausgesprochen habe; er läßt ihn Wunder, nämlich Scheinwunder, nach der Maxime verrichten, daß die Welt betrogen sein will; er giebt sich, indem er den Brunnen in Nazareth, an dem Maria Wasser schöpfte, und sogar die Augen und Wimpern des Maulesels, auf dem Jesus einherzog, malerisch beschreibt, den Anschein, als sei er überall dabei gewesen; er bietet bewußter Weise im Dienste der revolutionären Mission, zu der er sich berufen glaubt, alle Kunst theatralischer Decorationsmalerei und gelehrter Ostentation auf, um die Massen zu gewinnen; er bebt, um nur Bewegung hervorzubringen, vor keinem effektmachenden Gedanken zurück, wenn er auch noch so tollkühn oder schamlos ist, wie die Frage in Betreff des Gethsemane-Kampfes, ob Jesus etwa so traurig geworden sei, weil er der jungen Mädchen Galiläa's gedachte, die ihm vielleicht ihre Liebe geschenkt hätten. Dieses Buch hat mehr als sieben Originalauflagen erlebt, und wie oft ist es übersetzt und nachgedruckt worden, indem der Heißhunger des Publikums nach diesem allerpikantesten Romane zusammentraf mit dem Heißhunger buchhändlerischer Gewissenlosigkeit nach brillanten Geschäften! In dem von David Fried-

rich Strauß für das deutsche Volk bearbeiteten Leben Jesu besitzt nun aber auch Deutschland selber ein congeniales Originalwerk, welches dem französischen von Renan über den Rhein hinüber die Hand reicht. Dieses Buch unterscheidet sich vortheilhaft von dem Renan's nicht allein dadurch, daß es zu dick ist, um colportirt zu werden, obschon es sich gleichfalls an die große Masse des Volkes wendet und dieser mit Urtheilsfähigkeit und Mündigkeit schmeichelt, sondern auch dadurch, daß es ohne jüdische Stütze und Hülfe (wie eines Geiger und Neubauer) auf eignen Füßen steht und auf die ungehörigen Fantastereien, die unerhört geistreichen Oxymora, das gelehrte Schaugepränge des französischen Gesinnungsgenossen verzichtet, obschon auch ihm nichts zu heilig ist, um es nicht mit der beißenden Lauge hämischen Witzes zu besudeln. Aber während Renan den Jesus, dem er alle göttliche Herrlichkeit herunterreißt, hinterdrein wie einen Gott apostrophirt (was freilich nicht viel mehr zu bedeuten hat, als wenn er in seinem Buche de l'origine du language das Hochplateau von Pamir gegen Kaschmir hin für den Boden des biblischen Paradieses erklärt und auch sofort in den Ausruf Saluons ces sommets sacrés ausbricht), bleibt Strauß inmitten seiner Entherrlichung Jesu ohne alle Rührung und schließt damit, daß Jesus unter den Fortbildnern des Menschheitsideals in erster Linie stehe, aber hierin weder der Erste noch der Letzte gewesen sei: er verweist die Menschheit an den idealen Christus, d. h. auf jenes sittliche Musterbild, an welchem der geschichtliche Jesus zwar mehrere Hauptzüge zuerst ins Licht gesetzt habe, dessen Weiterbildung und Vollendung aber die Aufgabe und das Werk der gesammten Menschheit sei. Statt des positiven Christenthums bekommen wir also eine, nach Wegwerfung der geschichtlichen Schale des Christenthums, für dessen Kern gehaltene Naturreligion oder eigentlich religionslose Moral, statt des ge-

ſchichtlichen Jeſus einen idealen Chriſtus, welchen man weit richtiger den idealen Confucius nennen würde. Der Schatz, welcher übrig bleibt, nachdem das Loch gegraben und der Schutt beſeitigt iſt, iſt nichts als eine Trivialität, um welcher willen freilich weder der Himmel zerreißen noch die Erde zu erbeben brauchte. Aber wo anders kann man hingelangen, wenn man alles Uebernatürliche für Unſinn und alle Wunder für Firlefanz erklärt und gegen die Kirche Chriſti einen noch größeren Ingrimm hegt, als der mit den Worten: „Ekel und Greuel" (5. Moſ. 7, 26) an ihr vorübereilende bigotte Jude, denn es handelt ſich bei Strauß nicht blos um Errichtung der Gemeindekirche auf den Trümmern der Geiſtlichenkirche — es handelt ſich um Abſchaffung der übernatürlichen Religion mit ihren Geheimniſſen und Gnadenmitteln: „wer die Pfaffen aus der Kirche ſchaffen will — das iſt ſeine Loſung — der muß erſt das Wunder aus der Religion ſchaffen". Von dem zwiſchen Renan und Strauß erſchienenen Charakterbilde Jeſu von Schenkel eine Wiederherſtellung des in Qualm und Aſche aufgelöſten Chriſtusbildes zu erwarten, wäre thöricht geweſen; aber dieſes Buch leiſtet auch das Wenige nicht, was man erwarten durfte: über die Urſprungsgeſchichte Jeſu wirft es einen Schleier und über die Auferſtehungsgeſchichte ergeht es ſich in vielen weder kalten noch warmen Worten, indem es die äußerlichen Beweiſe für die Auferſtehungsthatſache für niemals ſtichhaltig erklärt: „der einzige unwiderſprechlich vollgültige Beweis für dieſelbe — ruft der Verfaſſer eifernd aus — iſt der Beweis des Geiſtes und der Kraft. Jeſus Chriſtus iſt wahrhaftig auferſtanden, denn er lebt in ſeiner Gemeinde, der lebendige Chriſtus iſt der Geiſt der Gemeinde". Dieſen Geiſt der Gemeinde kennen wir aus Schenkels Zeitſchrift und ſeiner Bearbeitung der badiſchen Kirche: es iſt ein weltförmiger und gegen alle, die an dem Glauben der Vä-

ter festhalten, wüthiger Geist. Welch ein untergeschobener Bastard statt des auferstandenen Christus! Indeß ist Schenkel mit Renan und Strauß vorerst nur auf Einem Wege und noch nicht an Einem Ziele. Er sucht wenigstens noch die Sprache Kanaans zu reden, während auch Schwartz in seinem Buche über die neueste Theologie (Aufl. 4. 1868) alle Diejenigen, welche an dem Wunder im Christenthum festhalten, wie ein Irrenarzt klassificirt und die Theologen der Erlanger Schule auf die Abtheilung der Theosophen und Apokalyptiker versetzt.

Es sind das nur einige der aufsehenerregendsten Zeiterscheinungen dieser Art. Sie stehen nicht vereinzelt. Die gesammte Theologie, welche gegenwärtig das große Wort führt, fußt auf dem Satze, welchem Alex. Schweizer fast den ganzen ersten Theil seiner Dogmatik gewidmet hat, daß es ein eigentliches Wunder nicht gebe, weder im Bereich der Naturwelt noch des Geistes. Man kann die zwei Heerlager, in welche sich mehr und mehr die sogenannte Christenheit spaltet, kurzweg das wundergläubige und wunderläugnerische nennen. Wir könnten auch sagen, daß es eine Scheidung ist, die sich überhaupt unter den Menschen moderner Bildung vollzieht, denn auch z. B. das Judenthum wird von dieser Scheidung betroffen. Aber im Christenthume hat diese Scheidung unvergleichlich tiefere und weiter gehende Folgen als irgendwo anders. Im Judenthume, wenn wir dieses als Gegensatz des Christenthums betrachten, hat das Wunder eine viel untergeordnetere Bedeutung. Das Christenthum aber als Religion der Erlösung ist nach allen Seiten von Wundern bedingt. Die Thatsache der Erlösung fordert als Erlöser einen schlechthin sündlosen Menschen, der sich für die Menschheit in den Tod dahingibt, aber ohne vom Tode gehalten werden zu können, einen Menschen also, dessen Leben das Wunder sündloser Empfängniß zum Anfangs- und das Wunder

der Auferstehung vom Tode zum Schlußpunkt hat. Die Erlösung hört auf zu sein was sie biblischem Begriffe nach ist, wenn sie nicht, sowohl objektiv als aneignungsweise, sich als übernatürliche schöpferische Setzung eines neuen Anfangs innerhalb der alten Welt der Sünde und des Todes, also als wunderbare Durchbrechung der natürlichen Entwickelung erweist. Nimmt man also das Wunder aus dem Christenthume hinweg, so fällt das ganze Gebäude zusammen, und es bleibt nichts übrig als eine durch Sage, Mythus und dogmatische Ueberspannung entstellte und, wenn auf ihren wahren Thatbestand zurückgebracht, mit natürlichen Mitteln zu begreifende culturgeschichtliche Erscheinung innerhalb des mit der Grundrichtung auf das Religiöse ausgestatteten semitischen Völkerstammes. Die neuere Theologie schreckt vor dieser Consequenz nicht zurück, und wenn sie dieselbe auch nicht ausspricht, so geht sie doch von ihren Prämissen aus und brandmarkt Alle, die es nicht thun, mit der Note der Unwissenschaftlichkeit. In dieser Zeit, wo die Sturmangriffe auf die Kirche sich jagen und überbieten, liegt es nur zu nahe, die zum innern Ausbau kirchlicher Wissenschaft nöthige Ruhe zu verlieren: die angegriffenen Grenzen der Kirche wollen vertheidigt und also die Kelle mit dem Schwert vertauscht sein. Aus diesem unabweisbaren Pflichtgefühle sind Luthardt's treffliche apologetische Vorträge über die Grund- und Heilswahrheiten des Christenthums (1864. 67) entstanden; unter dem Drange eben dieses Pflichtgefühls treten auch wir in anderer Form und mit Vergegenwärtigung eines wenigstens theilweise anderen Leserkreises in die Reihen der Vertheidiger, Andere hoffentlich zum Wetteifer reizend, denn in dem Maße als nach einem heilsgeschichtlichen Gesetze die Endzeit der Kirche ihrer Anfangszeit immer ähnlicher wird, wird auch die apologetische Literatur, welche die älteste der Kirche gewesen ist, immer eifriger angebaut

werden müſſen. Die Polemik zwiſchen den Sonderkirchen geht uns hier nichts an. Die Gegner, mit denen wir zu thun haben, ſind jene Anhänger der modernen Weltanſchauung, unter denen man weder Juden noch Chriſten, geſchweige Katholiken oder Proteſtanten, Reformirte oder Lutheraner unterſcheiden kann. Wir vertheidigen nicht dieſe oder jene Kirche, ſondern die Kirche, oder vielmehr: es iſt das Allgemeinſte des Chriſtenthums, was, wie wir nun näher zeigen werden, gegen ſolche Gegner zu vertheidigen ſein wird.

§. 2. Der Gegenſtand der Vertheidigung.

Es hat von jeher vielen Anſtoß gegeben, daß die chriſtliche Kirche ſich in viele verſchiedene Kirchengemeinſchaften geſpalten hat, und einer der reſpectabelſten jüdiſchen Gelehrten verſicherte mir einmal, nichts ſei für den Juden abſtoßender und verwirrender, als dieſe doctrinelle Spaltung der Chriſten. Aber auch das Judenthum war, als das Chriſtenthum in die Welt eintrat, in Parteien und Schulen auseinandergegangen, es zerfällt bis auf den heutigen Tag in die zwei großen Hauptparteien des Talmudismus und Karaismus, und auch innerhalb ihrer ſelbſt ſind dieſe von Lehrſtreitigkeiten nicht frei geblieben. Solche Differenzen dürfen uns nicht befremden, ſie ſind auf dem religiöſen Gebiete wie auf jedem andern unvermeidlich. Dieſer Differenzirungsprozeß iſt die nothwendige Folge der von Natur individuell verſchiedenen und mehr auf ſelbſtiſche Sonderung als auf ſelbſtverläugnende Unterordnung gerichteten intellectuell-ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchen. Wenn ein Lichtſtrahl durch das Prisma hindurchgeht, ſo erleidet er eine farbige Brechung, und wenn ein Bekenntnißobjekt in das menſchliche Bewußtſein aufgenommen wird, ſo unterliegt es verſchiedener Auffaſſung. Aber ſo lange dieſes Bekenntnißobjekt nicht ſich

selber entfremdet und in sein Gegentheil verwandelt wird, behauptet es doch bei aller Verschiedenheit der Auffassungen seine Selbigkeit, und so lange die Bekenner einer Religion sich nicht geradezu von ihr lossagen, bleibt sie doch die alle Besonderungen beherrschende Macht, die allen Gestaltungen unterliegende Substanz, das ungeachtet der mannigfachsten Färbungen allen ihren Bekennern im Ganzen und Großen gemeinsame Gepräge. So ist es auch mit dem Christenthum. Wie wir im apostolischen Symbolum sagen: Ich glaube Eine heilige allgemeine Kirche (Credo unam sanctam catholicam ecclesiam), indem wir damit eine nicht als besondere sichtbare Kirchengemeinschaft, sondern unsichtbar in aller sichtbaren Kirchengemeinschaft vorhandene Eine heilige Kirche als Gegenstand und Inhalt unseres Glaubens bekennen: so gibt es auch Einen gemeinchristlichen Glauben, in welchem alle wahrhaft Christgläubigen bis zum letzten Athemzuge übereinstimmen, und welcher seinen Grundvoraussetzungen und Grundbestandtheilen nach auch allen Sonderkirchen gemeinsam ist. Diesen Glauben und die Kirche als Gemeinschaft dieses Glaubens zu vertheidigen, ist unsere Absicht. Wir vertheidigen nicht die Confession irgend welcher Kirche, wir vertheidigen auch nicht den christlichen Glauben in dem ganzen Reichthume seines Inhalts, sondern nur das ihm unveräußerlich Wesentliche, durch dessen Anerkennung das Recht, sich christlich zu nennen, bedingt ist. Einen andern Grund, sagt Paulus 1. Cor. 3, 11, kann Niemand legen, außer dem der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Diesen Grund vertheidigen wir, nicht Gold, Silber und Edelgestein oder gar Holz, Heu und Stoppeln, welche von dieser oder jener Sonderkirche auf diesen Grund gebaut worden sind. Noch weniger wird es uns beikommen, uns auf einen individuellen dogmatischen Standpunkt zu stellen und individuelle dogmatische Ansichten zu vertheidigen; denn wenn

es richtig ist, daß jeder seine eigene Theologie hat, nämlich jeder, der überhaupt eine hat, während nicht jeder seinen eignen Glauben hat, wenn er überhaupt einen hat: so haben wir es mit diesem persönlichen Glauben jedwedes Christenmenschen zu thun, nicht mit dieser oder jener absonderlichen Theologie, deren Vertheidigung ihrem Urheber und Inhaber überlassen bleiben darf. Sogar die kirchlichen Dogmen, von denen des ersten nicänischen Concils 325 an, sind nicht eigentlich Gegenstand unserer Vertheidigung. Die dogmenbildende Thätigkeit der Kirche hatte ja von Anfang an den Zweck, der katholischen, d. i. im gemeinchristlichen Bewußtsein lebendigen Wahrheit eine begriffliche Fassung zu geben, welche ihre häretischen Entstellungen ausschließt; die Gegner aber, denen unser Vertheidigungskampf gilt, sind keine Häretiker, welche ungeachtet ihrer selbsterwählten Meinungen über einzelne christliche Lehrstücke ihren Zusammenhang mit der Kirche aufrecht halten, sondern solche, welche die Grundvoraussetzungen der Heilsthatsachen und die Heilsthatsachen selber negiren, aus denen als aus wesentlichen sich gegenseitig bedingenden Theilen der Thatbestand des Christenthums zusammengesetzt ist — denn das Christenthum ist in erster Linie ein Inbegriff von Thatsachen, welche zusammen das durch Christum hergestellte neue Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und Menschen constituiren, und erst in zweiter Linie aus der Aufnahme dieser Thatsachen in das Bewußtsein hervorgegangene Lehre. Jene Heilsthatsachen mit ihren unerläßlichen Voraussetzungen, welche, ohne selber spezifisch christlich zu sein, durch das Christenthum mittelbar bekräftigt worden sind, zu vertheidigen, ist unsere Absicht. Eine schöne Aufgabe, deren Lösung reichen Lohn in sich selbst trägt! Denn wenn die Zerrissenheit der Kirche uns wohlberechtigtes Seufzen erpreßt, z. B. wenn wir die Hindernisse bedenken, welche diese Zerrissenheit der Mission der Kirche an Ju-

den und Heiden entgegenstellt: so wird uns die Lösung unserer Aufgabe in der tröstlichen Gewißheit befestigen, daß es trotz aller Zerrissenheit einen gemeinsamen Grund und Boden gibt, auf welchem alle Kirchen stehen. Wir verwerfen alle menschlich gemachten Unionen, aber um so inniger freuen wir uns der fundamentalen Einheit, welche alle Sonderkirchen verbindet und welche auch ohne Unionsmacherei ein mehr oder weniger nahes christbrüderliches Wechselverhältniß und einen heiligen Wetteifer in Förderung des Reiches Gottes zu begründen vermag, und das reicht aus, bis Gott selbst sie alle in einerlei Glauben und Erkenntniß schließlich, vielleicht erst auf der Grenze der Zeit und Ewigkeit, einigen wird. Ebendeshalb freuen wir uns unserer Aufgabe, welche auf Vertheidigung des der gesammten Kirche Christi gemeinsamen Fundamentes geht. Männer aller Richtungen und aus allen Kirchen sind hierin unsere Vorgänger und Mitarbeiter. Kein alter Kirchenlehrer hat eine individuellere Theologie, als Origenes, aber in seinen 8 Büchern gegen Celsus steht er in Reih und Glied mit denen, die ihn sonst verurtheilten oder vielmehr: er kämpft an der Spitze aller. Wenn uns Tertullian's Apologeticus und seine andern apologetischen Schriften zur Bewunderung ihres Gedankenreichthums und ihrer Gedankentiefe hinreißen, so danken wir Gott, der seiner Kirche einen Mann geschenkt hat, der mit solchem Geiste das Schwert des Geistes führt, und wir vergessen darüber seinen Montanismus. Wenn wir Hugo Grotius' gelehrtes und elegantes Buch de veritate religionis Christianae lesen, welches er für die, welche nach den Ländern des Heidenthums und Islams reisen, als edlen Zeitvertreib während der Seefahrt geschrieben hat, so drücken wir unserem Mitchristen die Hand, ohne mit dem Arminianer zu grollen. Wir segnen Paley, den Verfasser der Evidences of Christianity, segnen Butler, den Verfasser der

Analogy of Religion, und alle die vielen englischen und amerikanischen Kämpfer für christliche Wahrheit, ohne nach ihren kirchlichen Denominationen zu fragen. Und wenn wir unter den neueren Apologeten in v. Drey (Apologetik 1838—43), Diringer (System der göttlichen Thaten 1841), Staudenmaier (Encyklopädie Bd. 1. 1834) und zuletzt Hettinger (Apologie 1863) vier ausgezeichneten katholischen Forschern begegnen, so rufen wir ihnen, ohne deshalb mit der römischen Kirche paktiren zu wollen, ein herzliches Pax vobiscum zu.

Nachdem wir nun das Grundwesen des Christenthums als Gegenstand der Vertheidigung erkannt haben, fragen wir weiter, ob und wie sich Apologie des Christenthums als Wissenschaft der Apologetik behandeln läßt.

§. 3. Die Vertheidigung als Wissenschaft.

Wie das Wissen eher ist als die Wissenschaft, und die Praxis eher als die Theorie, so ist die Apologie älter als die Apologetik. Die Bekämpfung des Christenthums ist so alt als es selber; es ist, seit es in der Person Christi in die Welt eingetreten, ein „Zeichen dem widersprochen wird" (Luc. 2, 34) gewesen, und deshalb sind apologia (Vertheidigung) und apologîsthai (vertheidigen) im Neuen Testament so häufige Wörter. Man kann noch weiter zurückgreifen und sagen, daß, seit es überhaupt eine positive Gottesoffenbarung in der Welt gibt, dieser trotz der (wie vorauszusetzen) ihr innewohnenden Ueberzeugungskraft widersprochen worden ist; man würde gewaltig irren, wenn man meinte, daß das Alterthum, je weiter man zurückgeht, sich in dem Unschuldszustande eines durch nichts verunruhigten sogenannten Köhlerglaubens befunden und daß die öffentliche Selbstbefreiung vom Gehorsam des Glaubens ihren eigentlichen Anfang erst mit den englischen Freidenkern und fran-

zösischen Encyklopädisten genommen habe. Schon die Schlange im Paradiese setzt dem Worte Gottes ein entschiedenes Nein entgegen und trägt den Satz vor, welcher seitdem der Grundsatz aller falschen Philosophie geworden ist, daß der Mensch, um den seiner Würde entsprechenden höchsten Standpunkt einzunehmen, sich kühnen Griffes über das angebliche Gotteswort hinwegsetzen und die kindische Abhängigkeit mit einer Selbstständigkeit, die sich nicht bevormunden läßt, vertauschen müsse. Es ist deshalb kein so arger Zeitverstoß, wenn eine chaldäische Uebersetzung 1. Mos. 4, 8 Kain zu Abel sagen läßt: „Es gibt kein Recht und keinen Richter, und keine andere Welt und keine Vergeltung". In dem israelitischen Volke wenigstens war schon von jeher, wie aus den Psalmen, Sprüchen und prophetischen Büchern ersichtlich, neben offenbarungsgläubiger Gesinnung nicht allein heidnische, sondern auch geradezu gotteslängnerische und offenbarungsfeindliche vertreten. Der Thor, welchen Psalm 14 redend einführt, ist ein Weltweiser, und die Volksverführer, welche Psalm 73 schildert, sind complete Epicuräer. Die Spötter, welche Psalm 1, 1 meint, sind Libertins, welche sich, wie Spr. 21, 24 definirt wird, über alle Autorität hocherhaben dünken und nach Spr. 14, 6 bei allem Philosophiren doch nicht zur Sophia (Weisheit) gelangen. Es sind die Mündigen und Freien, welche Jes. 28, 9 den Propheten anschnauben: „Wen will er denn Erkenntniß lehren?! Und wem Predigt zu verstehen geben?! Von der Milch Entwöhnten? Von der Mutterbrust Entfernten?" Jesaia betitelt sogar 46, 12 eben die, welche Petrus 2. Petr. 3, 3 Spötter nennt, esprits forts (Starkherzige = Starkgeistige). Die Wahrheit, die der gleichsam wieder lebendig gewordene Salomo im Predigerbuche ausspricht, daß es nichts Neues unter der Sonne gibt, findet ihre Anwendung also auch auf die Freigeisterei, an welcher je und je nichts neu ist als das neumodische Kleid, durch welches

sie ihre Reize anziehungskräftiger zu machen sucht. Dieser gegenüber war der Offenbarungsglaube von Alters her auf apologetische Thätigkeit angewiesen, weshalb van Senden seine Geschichte der Apologetik (deutsch übersetzt 1846), die erste vollständige, wie er mit niederländischem Selbstgefühl sagt, zwar nicht von Adam und Eva, aber doch von Abraham und Moses anhebt.

Aber auch das ist zu weit ausgeholt. Allerdings bilden die Apologien die Vorgeschichte der Apologetik, aber nicht die innerhalb des Offenbarungsverlaufs selber zum Vorschein kommenden apologetischen Elemente, sondern die Apologieen des Christenthums oder der in Christo zum Abschluß gekommenen Offenbarung. Die Geschichte dieser vergegenwärtigen wir uns in flüchtigem Umriß, um schließlich zu sehen, wie die Apologie zur Apologetik geworden ist.

In der Periode der Kirchenväter hatte sich das Christenthum gegen Judenthum und Heidenthum zu vertheidigen, weniger gegen das seit der Zerstörung Jerusalems (mit Ausnahme der Schreckensjahre Barcochba's) politisch ohnmächtig gewordene Judenthum, als gegen das Heidenthum, erst das gemeine, dann das philosophisch umgedeutete. Die Apologien sind meist Schutzschriften, welche grassirenden heidnischen Verleumdungen die sittliche Reinheit und Macht des Christenthums entgegenstellen, und während gegen Juden der Beweis aus der Schrift geführt wird, ist gegen Heiden die heidnische Literatur selber die Rüstkammer, welcher die Waffen für das Christenthum und gegen das Heidenthum entnommen werden; mit einzelnen Erzfeinden haben nur Origenes in seinen 8 Bb. gegen Celsus, und Cyrill in seinen 10 Bb. gegen Kaiser Julian den Abtrünnigen zu thun. Obwohl manche dieser altkirchlichen Apologien, wie die von Quadratus, Aristides, Melito, Miltiades, Claudius Apollinaris, leider verloren gegangen sind, ist der uns erhaltenen doch immer

noch eine beträchtliche Zahl. In Erfassung der apologetischen Aufgabe ragen zwei über alle andern hinaus: Tertullian's Schrift de testimonio animae, in welcher er das Zeugniß des gemeinmenschlichen Bewußtseins für das Christenthum aufruft, und Athanasius' gegen die Hellenen gerichtete Einleitung seines Werkes über die Menschwerdung des Logos, worin der erste Versuch gemacht ist, das Christenthum von dem Mittelpunkte seines Thatbestandes, der Idee der Erlösung, aus zu vertheidigen.

Im Mittelalter hatte sich die Vertheidigung vorzugsweise gegen Judenthum und Islam zu richten, von denen die Kirche damals viele Bildungselemente empfing, aber auch um so nachdrücklichere Angriffe erfuhr je ausgerüsteter beide waren mit allerlei menschlichem Wissen, welches sie aber seiner letzten Quelle nach der Kirche selber, nämlich der syrischen und ihren gelehrten klassisch gebildeten Akademieen, verdankten. Das Hauptwerk ist Raymundus Martini's Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos (um 1250), hervorgegangen aus dem Missions-Institut, welches Raymundus de Pennaforte, der dritte General des Dominicaner-Ordens, gegründet hatte, ein Mann, welcher der Einsicht, daß es außer der Kriegsfurie und dem Justizmord noch eine bessere Waffe gegen die Ungläubigen gebe, nämlich die Waffe freier Ueberzeugung, wenigstens einige praktische Folge gab. Er war es auch, durch welchen Thomas von Aquino in Abfassung seines Werkes über die Wahrheit des katholischen Glaubens gegen die Heiden (contra gentiles) ermuthigt ward. Dieses Werk ging, mit Ausschluß des spezifisch christlichen Schlußtheils ins Hebräische übersetzt, sogar in die jüdische Literatur über — ein thatsächlicher Beweis, daß es zwischen Kirche und Synagoge noch einen gemeinsamen Boden gibt, und daß der Weg der Verständigung nicht durch die himmel-

schreienden Blutschulden der Inquisition abgeschnitten zu werden brauchte.

Als dann später seit dem 14. Jahrhundert die mittelalterliche Cultur, unter mächtiger Mitwirkung des wiedererweckten klassischen Alterthums, der modernen abendländischen Bildung, deren eigentliche Geburtsstätte Italien ist, zu weichen begann, kam zu den Feinden der Kirche außerhalb derselben ein neuer innerer hinzu, jenes namenchristliche Heidenthum, welches, hingenommen von der Schönheit und Gedankentiefe der heidnischen Poesie und Philosophie, nicht allein durch frivoles Treiben den christlichen Namen schändete, sondern auch, wenigstens bis zum Sterbebette, irreligiösen unsittlichen Grundsätzen huldigte. In dieser Zeit der Renaissance nannte Bembus die paulinischen Briefe in Vergleich mit denen Cicero's epistolaccie (Briefgeschreibsel), und Politian stellte Pindar hoch über David den Psalmisten; die Heiligen hießen Halbgötter, der Papst eine Gottheit, und Cupido mit den Amorinen galten für Engel. Die platonische Akademie in Florenz, welche Burckhardt in seinem Versuch über die Cultur der Renaissance in Italien (1860) eine merkwürdige Oase innerhalb des damaligen Humanismus nennt, zeigte sich in ihrem Streben, den Geist des Alterthums mit dem des Christenthums zu versöhnen, begeisterter für Plato als für Christus; seine Genossen nannte Marsilius Ficinus fratres in Platone und in seinem Zimmer war, wie man sich erzählte, kein anderes Bild als das Plato's, und es brannte davor eine ewige Lampe. Auch die jüdische Kabbala wurde damals von Franciscus Picus de Mirandola, Joh. Reuchlin und Andern mit dem Christenthum verquickt, woraus jener mehr Ehre erwuchs, als diesem. Indem man die neueröffneten Erkenntnißquellen zur Vertheidigung des Christenthums ausbeuten wollte, verwusch man dessen Eigenthümlichkeit und gefährdete dessen

Wesen. Andererseits darf aber auch nicht verkannt werden, daß die wiederaufgelebten klassischen Studien der Vertheidigung des Christenthums neue Waffen zuführten, und daß die erst jetzt ermöglichte unmittelbare Bekanntschaft mit Plato und Aristoteles, welche dem Mittelalter nur in Uebersetzungen zugänglich waren, zur Zerbrechung der starren mittelalterlichen Denkformen führte, so daß auch die apologetische Literatur, wie das Werk über die Wahrheit des christlichen Glaubens von Vives (1543) zeigt, freier zu athmen und klassisch zu reden begann.

Als dann in der Reformationszeit die Kirche sich in das Licht des apostolischen Wortes stellte und auch den dogmatischen Inhalt jener althergebrachten Denkformen der Prüfung unterzog, trat vorerst die apologetische Thätigkeit gegen die reformatorische zurück. Das befreite, jedoch in Gottes Wort gebundene Glaubensbewußtsein schloß alle Angriffe auf das Gemeinchristliche aus, und wo sich solche regten, wie in Servet, dem genialen, aber zuchtlosen Denker, der die Trinität ein dreiköpfiges Monstrum nannte, da ließ der unter gewaltigen Geisteswehen sich vollziehende Differenzirungsprozeß der Kirche keine eingehende Vertheidigung zu. Indeß verjüngte sich die apologetische Literatur bald auch innerhalb der evangelischen Kirchen. Die Werke über die Wahrheit der christlichen Religion von Philipp de Mornay und Hugo Grotius sind ihre gediegensten Erstlinge. Ihr Gesichtskreis erscheint nun erweitert, ihre Leistungen sind frischer, freier, mannigfaltiger — ein Gegenbild der ersten Periode, obwohl nur ein schwaches.

Ein bis hierher unerhörter Wetteifer ergriff die apologetische Thätigkeit, als die durch die Reformation vollzogene Befreiung der christlichen Subjektivität sich in ihren unverschuldeten, aber schlimmen Folgen zeigte. In England wurde das Christenthum Vielen verleidet durch die blutigen Parteikämpfe des

17. Jahrhunderts mit seinen zwei großen Revolutionen, und Viele wurden ihm entfremdet durch die von Baco eingeleitete, von Hobbes sofort in falsche Bahn gebrachte neue philosophische Entwickelung; in Frankreich übten die fanatischen Hugenottenverfolgungen und die in der Sittenlosigkeit des Hofes culminirende allgemeine Verweltlichung gleichen Einfluß. Unter Mitwirkung der während der Hugenottenkriege entstandenen freigeisterischen Literatur Frankreichs erhob sich in England der Deismus, welcher die sogenannte natürliche Religion zum Wahrheitskerne aller Offenbarung machte. Dieser Deismus führte in England ein ganzes Jahrhundert lang (ungef. 1650—1750) das große Wort und brachte eine Fluth von Gegenschriften gegen das kirchliche Christenthum hervor, gegen welche es berufene und unberufene, warme und laue, scharfsinnige und seichte Apologeten in Menge vertheidigten. Von England wanderte der Deismus nach Frankreich hinüber, von wo er so kräftig angeregt worden war, und verwandelte sich da, wie sich erwarten ließ, in frivolen Atheismus und unflätigen Materialismus. Und um dieselbe Zeit, in welcher er in England sich in Skepticismus auflöste, fuhr er in die deutsche Theologie und begann da von vorne. Der Wolfianismus und die Popularphilosophie hatten ihm Bahn gemacht. Der englische Deismus wurde durch Uebersetzungen eingebürgert, der französische genoß persönliche Gunst am Hofe Friedrichs des Großen. Der alte Glaube war erstorben, die letzten Zeugenstimmen verhallten; selbst die Apologieen, welche das 18. Jahrhundert hervorbrachte, sind fast sämmtlich verdampfende nur glimmende Dochte.

Die Eigenthümlichkeit deutschen Wesens war wie erloschen. Und als die Tiefe dieses Wesens in Kant und den folgenden philosophischen Systemen, in Lessing und der folgenden schöngeistigen Literatur sich wieder erschloß, da war es der vertiefte

Unglaube, von dem sie überquoll. Aber der Reichthum natürlicher Genialität, den die deutsche Literatur seit Kant und Lessing entfaltete, gereichte der Theologie insofern zum Segen, als die Gegensätze des Rationalismus und Supranaturalismus dadurch nach und nach über die zeitherige Trivialität ihrer Selbstbegründung hinausgehoben wurden. Eine solche gleichzeitige Fülle der herrlichsten geistigen Schöpfungen hatte die deutsche Geschichte bisher noch nicht und hat sie seitdem nicht wieder erlebt. Der deutsche Volksgeist mit seinen reichen und tiefen Naturanlagen zeigte damals, wie in anderer Weise schon in der Reformationszeit, was er nach Abschüttelung fremdartiger Bande in freiem Walten zu leisten vermöge. Und inmitten dieses neuen freien Denkens und Schaffens auf wissenschaftlichem und künstlerischem Gebiete wurde auch die Theologie in der Gesammtheit ihrer Functionen, eingeschlossen die apologetische, endlich ihrem bisherigen Stande entrückt. Sie hatte nun nicht mehr blos ein deistisch verkümmertes Christenthum vor sich, sondern eine mehr heidnische als christliche, mehr natürliche als geistliche Wirklichkeit, deren großartige Geistesschöpfungen jedoch vom Christenthum beleuchtet und auch hie und da von Zeugnissen für dasselbe durchklungen sind. Dort konnte sie nichts lernen, viel verlernen, hier viel verlernen, aber auch viel lernen. Denn alle irdische Herrlichkeit ist in das Reich Gottes einzugehen bestimmt, und der Kirche Christi gehört nicht allein Kephas und Apollos, sondern auch die Welt. Das bewahrheitete sich auch. Erneuert, vertieft, selbstbewußter als je ging die Theologie aus der weltlichen Glanzperiode der deutschen Literatur hervor. Lessing durchwirkte die veraltete Masse mit neuen Gährstoffen. Herder verhalf der menschlichen Seite der heiligen Schrift zu ihrem Rechte und schuf neue Gesichtspunkte ihrer Betrachtung, indem er die Schönheit der hebräischen Poesie und

im Zusammenhange der Völkerliteraturen den Tiefsinn der heiligen Urkunden aufzeigte. Hamann aber, der für die göttliche Seite der heiligen Schrift einen ebenso erschlossenen Sinn hatte wie für die menschliche, streute über die Theologie Samenkörner der Zukunft in sibyllinischen Worten. Und die aufstrebende philosophische Systembildung war schon dadurch von tiefeingreifendem Einfluß auf die Theologie, daß sie ihr den Begriff des Organischen überlieferte.

Denn wenn in irgend einem Begriffe sich der geistige Charakter und Fortschritt unserer Zeit spiegelt, so ist es dieser Begriff des Organischen. Es ist Kant's Verdienst, ihn entdeckt zu haben. Denn Kant war es, der zuerst den Begriff des organischen Naturprodukts erkannte; Schelling lehrte dann die Welt als einen Gesammtorganismus anschauen, und Hegel brachte den Begriff der organischen Entwickelung hinzu, welcher die Weltgeschichte in ein ganz neues Licht stellte. Die Philosophie (wir wollen es ihr zu Ehren nicht vergessen), nicht die Naturwissenschaft hat menschliches Denken und Forschen mit diesem Begriffe bereichert, welcher der Stein der Weisen (lapis philosophorum) zu heißen verdient. Die Naturwissenschaft hat ihn sich angeeignet und hat ihn bis auf den heutigen Tag auch wider Willen bestätigen müssen, obwohl das Organische im Unterschiede von dem untergeordneten Mechanischen, das sich beobachten und berechnen läßt, überall einen unsichtbaren Einheitspunkt voraussetzt und also auf ein Geheimniß herausläuft.

Seit dieser Begriff, von der Erscheinungswelt abstrahirt, unser Eigenthum geworden ist, sehen wir im Natur-, wie Geistesleben überall mehr als ein Triebwerk, welches die treibende Macht außerhalb seiner selbst hat, mehr als einen Streit von Kräften, welche die Dinge reagirend hin und wieder zerren, mehr als zusammenhangslose Vereinzelung, bei welcher sie durch un-

ausgefüllte Zwischenräume auseinandergehalten sind — wir erkennen überall ein inwohnendes, treibendes Leben, überall ineinanderliegende concentrische Kreise, zweckgemäße allseitige Verkettungen, wechselseitig sich bedingende Zusammenwirkungen und in einander übergehende Abstufungen. Seit das Organische in der Naturwelt uns vertraut geworden ist, lesen wir in jeder Blume auch die Aufgabe der Wissenschaft und das Entwickelungsgesetz aller Geschichte. Organische Construction ist seitdem die wissenschaftliche Losung. Man will in jeder Wissenschaft nicht blos ein nach den Regeln der Architektonik kunstgerecht zusammengefügtes Gebäude, sondern ein organisches, von Einem Geiste beseeltes Ganzes mit einem in sich kreisenden Leben.

Diese neue Erkenntniß der wissenschaftlichen Aufgabe kam allmählich auch der Vertheidigung des Christenthums zu Gute. Unter dem Namen Apologetik, welcher seit Planck's Einleitung in die theologischen Wissenschaften in Geltung gekommen ist, wurde die Apologie in die Reihe der theologischen Wissenschaften eingeführt. Nösselt bestritt ihr zwar das Recht, sich als ihnen gleichberechtigt zu gebahren; selbst Tholuck bekannte, ihr keinen eignen Platz in den theologischen Wissenschaften anweisen zu können, und so hat man sie denn öfter wie einen Eindringling hinausgewiesen und ihr sogar vorgeworfen, daß das Eigenthum, das sie sich zuspreche, anderen Wissenschaften entwendet sei. Aber wie hätte sie, an deren Adelsbrief der keiner andern theologischen Wissenschaft hinanreicht, sich zum Weichen bringen lassen sollen! Die ersten Versuche ihres wissenschaftlichen Auftretens waren freilich unsicher und keineswegs imponirend. Ein Däne, Peter Erasmus Müller, schrieb die erste Kristelig Apologetik 1810. Ihm folgt G. S. Franke, ein Holsteiner, mit seinem Entwurf einer Apologetik der christlichen Religion 1817. Dann kam Stein, der im Wittenberger Seminar unter Heubner

angeregt worden war, mit seiner als Wissenschaft dargestellten Apologetik des Christenthums 1824. In dem ersten dieser drei Bücher ist verhältnißmäßig mehr Methode als im zweiten. Wir verweilen bei dem dritten. Es stellt sich auf den Vermittelungsstandpunkt des sogenannten rationalen Supranaturalismus. Dieser wollte nicht nur der Offenbarung, sondern auch der Vernunft ihr gebührendes Recht einräumen, was an sich untadelig ist, aber man suchte es mittelst einer Transaction zwischen beiden zu erreichen, welche sowohl von rationalistischem als kirchlichem Standpunkte als impotente Halbheit erscheinen mußte. Diesen Vermittelungsstandpunkt vertrat namentlich die von Gottlob Christian Storr (gest. 1805) begründete ältere Tübinger Schule, welche Stein „die berühmteste Vertheidigungsanstalt für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums in der neuesten Zeit" nennt. Der ehrwürdige Begründer dieser Schule hielt die Erlösungsthatsache fest, aber in einer pelagianisch geschwächten Gestalt, von welcher aus der Begriff der Erlösung leicht und bald in den der Besserung, Erziehung, Cultivirung verwaschen wurde. So finden wir's bei Stein, welcher „Beförderung der moralisch-religiösen Cultur der Menschen" als Zweck der Offenbarung bezeichnet. Wie verderblich nach dieser Seite hin die Philosophie Kants und Fichte's einwirkte, zeigt Stein's Eintheilung seiner Apologetik in eine Kritik aller Offenbarung und eine Kritik der merkwürdigsten außerbiblischen Offenbarungen, worauf dann als dritter Theil die besonderen Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums folgen. Diese Einleitung ist schon dem Ausdruck nach ungeschickt, denn Apologetik und Kritik sind ganz disparate Begriffe. Aber Kritik war seit dem Kriticismus Kants ein selbstgefühlvolles Modewort geworden. Und der nun vollends hochtönende Ausdruck: Kritik aller Offenbarung stammt von Fichte, dessen ano-

nymer Versuch einer Kritik aller Offenbarung (zuerst erschienen 1791) lange Zeit für ein Werk Kants gehalten werden konnte. Das Ergebniß, zu welchem hier Fichte gelangte, war dies, daß eine Erweiterung unserer Erkenntniß des Uebersinnlichen über die Ideen der praktischen Vernunft hinaus, welche sind Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, von der Offenbarung nicht erwartet werden dürfe, und daß nur diejenige Offenbarung von Gott sein könne, welche solche moralische Maximen aufstellt, die mit dem Principe der praktischen Vernunft übereinstimmen. Dieser armselige Schluß war die Folge der falschen Voraussetzungen, daß das Christenthum seinem Wesen nach Offenbarung im Sinne göttlicher Belehrung sei, und daß sich über Inhalt und Maß der Offenbarung sogar a priori entscheiden lasse. Die übeln Wirkungen dieses ungeschichtlichen, Alles aus sich selber herausspinnenden Philosophismus ergriffen auch die Apologetik, indem sie das Christenthum als Offenbarung im Sinne göttlicher Belehrung zu ihrem Grundgedanken und die Kritik „aller Offenbarung" d. i. der Offenbarung an sich zu ihrem Ausgangspunkte machte. Selbst ein so kindlich gläubiger Mann wie Heubner wußte als Wesen der christlichen Offenbarung nichts Besseres zu bezeichnen als den „Plan einer sittlichen Besserung und Verbrüderung des menschlichen Geschlechts." So verflacht und versumpft, so gänzlich decentralisirt war die gangbare Theologie. Die Hülfe, welche ihr Kant und Fichte leisten wollten, brachte sie nur noch tiefer herunter. Die Philosophie hatte sich in bewunderungswürdigen Geistesschöpfungen aus dem ihr nicht zu bestreitenden Centrum heraus verjüngt. Die Theologie aber hatte ihr Centrum verloren und doch bedurfte sie sehr der Reorganisation aus diesem wiederaufzufindenden Centrum. Dieses Reorganisationswerk hatte Schleiermacher schon im J. 1810 in einer kleinen unscheinbaren, aber genialen Schrift entworfen,

lange unverstanden und ungewürdigt. Er ist es, der die Gesammttheologie, eingeschlossen die Apologetik, zu einem Organismus umgeschaffen hat. Ob er ihr aber zugleich das rechte Centrum zurückgegeben, ist die Frage.

Wir meinen Schleiermachers kurze Darstellung des theologischen Studiums (1810 Ausg. 2. 1830), diese mit sicherer und kühner Meisterhand gezeichnete Skizze, in welcher eine lange Denkarbeit sich selbst zum Abschluß gebracht und sich ihre weiteren Bahnen vorgezeichnet hat. Die gesammte christliche Theologie ist hier zum ersten Male als einheitliches Ganzes dargestellt und die Apologetik als integrirendes Glied dieses Ganzen. Der Mittelpunkt, von dem aus es sich in drei concentrischen Kreisen entfaltet, ist der Zweckbegriff der Kirchenleitung; der erste der Kreise ist die philosophische, der zweite die historische, der dritte die praktische Theologie. Von systematischer Theologie ist keine Rede, denn da die Kirche, welcher zu dienen alle Theologie abzweckt, nur in historischer Gestalt vorhanden ist und die Theologie sich je nach der sonderkirchlichen Stellung, welche der Theolog einnimmt, verschieden gestalten wird, so fallen Dogmatik und Ethik in den Bereich der historischen Theologie; die Exegese steht an deren Spitze, denn auch ihre Aufgabe ist eine historische, nämlich Kenntniß des Urchristenthums durch Erschließung derjenigen Schriften zu vermitteln, welche als Denkmäler desselben gelten. Die philosophische Theologie geht der historischen voraus, weil sie über das sonderkirchliche und urkirchliche Christenthum hinaus noch weiter zurückgreift, indem sie von dem allgemeinen Begriffe der frommen Gemeinschaft aus mittelst kritischer Analyse des kirchengeschichtlich Gegebenen das Wesen des Christenthums und das diesem gemeinschaftbildenden Wesen Widersprechende zu ermitteln hat. Indeß ist das nur die allgemeine Hälfte ihrer Aufgabe, die zweite Hälfte ist gemäß der Be-

zogenheit aller Theologie auf die Kirchenleitung eine sonderkirchlich bestimmte. Die zwei Theile der philosophischen Theologie sind Apologetik und Polemik. Die Apologetik, an die Religionsphilosophie sich anschließend, hat das eigenthümliche Wesen des Christenthums und dann des Protestantismus, die Polemik, an die philosophische Ethik sich anschließend, die dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums und insbesondere des Protestantismus widerstreitenden krankhaften Erscheinungen zu erörtern. Von dieser Fassung der Apologetik aus legt sich ihre Aufgabe für Schleiermacher in folgende Begriffsreihe auseinander: 1) in Betreff des Verhältnisses des Christenthums als geschichtlicher Erscheinung zu dem allgemeinen Begriffe frommer Gemeinschaft: die Wechselbegriffe des Natürlichen und Positiven; 2) in Betreff der Art und Weise der Entstehung des Christenthums: die Begriffe Offenbarung, Wunder und Eingebung; 3) in Betreff seines Verhältnisses geschichtlicher Stetigkeit zu Judenthum und Heidenthum: die Begriffe Weissagung und Vorbild; 4) in Betreff der Einheit und Stetigkeit des Wesentlichen in ihm selber: die Begriffe Kanon und Sacrament; 5) in Betreff des friedlichen Bestandes der christlichen Gemeinschaft neben andern Organisationen des gemeinsamen Lebens (namentlich Staat und Wissenschaft): die Begriffe Hierarchie und Kirchengewalt. Daß die Polemik, deren auf die Kirche bezügliche Richtung nach innen geht wie die der Apologetik nach außen, auf gleichem Wege kritischer Analyse die Krankheitserscheinungen innerhalb der Kirche auf die Grundformen 1) des Indifferentismus, 2) des Separatismus, 3) der Häresis und 4) des Schisma's zurückführt, kann hier nur beiläufig bemerkt werden.

Fragen wir nun, ob die Apologetik, so wie sie von Schleiermacher gefaßt wird, dasjenige leistet, was wir schon ihrem Namen nach von ihr zu erwarten haben, so müssen wir diese Frage

verneinen. Allerdings erwarten wir von der Apologetik, daß sie das Christenthum auf sein Wesen zurückführe und dann weiter zeige, wie es diesem seinem Wesen nach mit dem gemeinmenschlichen Wesen aller Religion sich zusammenschließe. Aber jene Begriffe rein formaler Natur, in welche Schleiermacher die apologetische Aufgabe zerlegt, sind nicht das entfaltete Wesen des Christenthums und auch nicht das entfaltete Wesen der Kirche, denn das Christenthum ist seinem Wesen nach ein geschichtlicher Thatbestand und die Kirche die Gemeinschaft dieses Thatbestandes, welcher mit seinen Voraussetzungen und seinen Folgen bis dahinab, wo er sich mit den Thatsachen des gemeinmenschlichen religiösen Bewußtseins berührt, auf seine innersten Grundlagen zurückgeführt sein will. Zwar wird der Apologetik besonders die Aufgabe gestellt, beim Begriffe des Positiven eine Formel für das eigenthümliche Wesen des Christenthums im Verhältniß zu andern frommen Gemeinschaften aufzufinden, und wir wissen, wie Schleiermacher, wenn er die Apologetik ausgeführt hätte, dieses Wesen formulirt haben würde: Christenthum oder christliche Kirche ist ihm diejenige Gestalt frommer Gemeinschaft, in welcher das unmittelbare schlechthinige Abhängigkeitsgefühl vermöge der von Christus ausgehenden sittlichen Wirkung über die durch die Sünde hineingekommene Trübung hinausgehoben und zu einer das Leben nach allen Seiten beherrschenden Kräftigkeit gesteigert ist. Er verlegt die Religion in das Gefühl als Indifferenz des Denkens und Wollens, und indifferenzirt dadurch das Wesen der Religion dermaßen, daß er sogar den Gedanken eines persönlichen Gottes als einen über die Unmittelbarkeit des Gefühls hinausliegenden Gedanken von diesem Wesen ausschließt; und ebendahin verlegt er auch die christliche Religion und verkümmert dadurch das Wesen dieser dermaßen, daß er nicht allein die übernatürliche Empfängniß

Jesu, sondern auch Auferstehung, Himmelfahrt und Parusie bei Seite schiebt, indem ihm Alles im Christenthum für unwesentlich gilt, was nicht in den Bereich jenes Gefühles fällt oder als Ausdruck gesteigerter Aeußerung desselben gelten kann. Indeß, wenn es auch der Apologetik gelänge, bei Erörterung des Begriffes des Positiven das eigenthümliche Wesen des Christenthums als positiver Religion auf einen wirklich adäquaten Ausdruck zu bringen, so bleibt doch stehen, daß die Begriffsbestimmungen, welche der Apologetik weiterhin zu erörtern aufgegeben werden, nicht die Entfaltung dieses Wesens sind; die Apologetik in Schleiermachers Fassung ist nicht Wissenschaft der Selbstvertheidigung des Christenthums gegen äußere Gegner, sondern wissenschaftliche Erörterung dogmatischer Grundbegriffe oder sogenannte theologische Principienlehre, als welche die Apologetik von Pelt, Twesten u. A. der Dogmatik als einleitender Theil vorausgeschickt wird. Nimmt man hinzu, daß Schleiermacher die philosophische Theologie insofern von dem Anspruche der Kirchlichkeit, den er sonst an die Theologie macht, dispensirt, als er behauptet, daß jeder Theologe diesen Theil der Theologie, der die theologischen Grundbegriffe feststellt und, wie er sich ausdrückt, „die Principien seiner gesammten theologischen Denkungsart in sich schließt", ganz für sich selbst produciren müsse: so liegt zu Tage, daß es sich hier um formelle Erkenntnisse, nicht um den thatsächlichen Wesensbestand des Christenthums handelt, welcher eben daran sich erprobt, daß er vor und über allen theologischen Ansichten unveräußerlicher Inhalt des gemeinkirchlichen (katholischen) Bewußtseins ist.

Wir können es daher nur billigen, daß Sack, als er auf Anregung Schleiermachers die Apologetik bearbeitete, dem von seinem Lehrer entworfenen Schema untreu ward und der Apologetik die Aufgabe stellte, in ihrem allgemeinen Theile die natür-

liche Prädestination alles Menschlichen, nicht blos des menschlichen Denkens, für das Christenthum und in ihrem besonderen Theile die dem Christenthum wesentlichen Thatsachen als Verwirklichung und Befriedigung des wahrhaft und gemeinmenschlich Religiösen nachzuweisen, mit andern Worten: erst die Zusammenstimmung der Idee des Christenthums mit dem religiös angelegten menschlichen Wesen zu zeigen, dann daß die Wirklichkeit des Christenthums die Verwirklichung der gemeinmenschlichen religiösen Ideen ist. Denn das ist und bleibt die Hauptaufgabe der Apologetik, die Harmonie des Christenthums mit der Natur des religiösen Bestandtheils alles Erkennens nachzuweisen, und wie man sie auch construire, sei es wie Schleiermacher als Wissenschaft der Grundbegriffe, an denen der Unterschied des Christenthums von andern frommen Gemeinschaften sich herausstellt, oder wie v. Drey als Theorie der Offenbarung und Nachweis der Congruenz des Christenthums mit der Idee der Offenbarung, oder auch geradezu als Vorwissenschaft oder, wie Weitbrecht, der Verfasser der in ihrer Art trefflichen Calwer Glaubenslehre (1854), sie benennt, als Vorhof der Dogmatik — immer bleibt dies der Apologetik unveräußerlich, daß es diejenige theologische Wissenschaft ist, mittelst welcher im Organismus der gesammten Wissenschaften der Uebergang der Philosophie in die Theologie sich bewerkstelligt. Denn zwar so steht es nicht um die Philosophie, daß sie mit einem ausgebrochenen Bankerutte schlösse und abtretend ihre Stelle der Theologie einräumen müßte, sie schließt aber mit Gedankenstrichen und Fragezeichen, welche auf die Theologie ausschauen, die da fortfahren kann, wo jene aufhören muß, und auf die Fragen, die sie unbeantwortet lassen muß, eine befriedigende göttliche Antwort hat. Ob nun aber das Schema, welches Sack in seiner 1829 und in 2. Ausg. 1841 erschienenen Apologetik an die

Stelle des Schleiermacher'schen setzt, der von ihm wesentlich richtig gefaßten apologetischen Aufgabe entspricht? Er gliedert die Apologetik nach den drei Grundbegriffen der Positivität, des Heils und der Vollendung. Von der Voraussetzung aus, daß es im Wesen der Religion liege, Thatsache zu sein, gewinnt er den Begriff der Positivität; von der Voraussetzung aus, daß es in ihrem Wesen liege, das Thatsächliche, das sie vorfindet, mit sich zu vermitteln, den Begriff des Heils; von der Voraussetzung aus, daß es in ihrem Wesen liege, jeden Widerspruch des Thatsächlichen mit ihrer Idee aufzuheben, den Grundbegriff der Vollendung des durch sie ermöglichten Lebens. Aber diese Deduktion ist eine rein dialektische. Alles das liegt nicht in dem Wesen der Religion, nämlich der Religion an sich. Es liegt im Wesen des Christenthums als der Offenbarungsreligion der Erlösung. Das Heil oder die Erlösung selbst ist die Idee des Christenthums, welche entfaltet werden muß. Positivität und Vollendung sind nicht dem Heil oder der Erlösung coordinirte, sondern in und mit dem Heile oder der Erlösung gegebene Momente. Die Thatsache der Erlösung ist das Centrum aller christlichen Theologie. Christus, von dem sie den Namen hat, ist nicht blos Mittler der schließlichen Gottesoffenbarung, womit das Wesen seiner Person und seines Werkes noch nicht bestimmt genug bezeichnet ist — er ist Mittler eines neuen Verhältnisses, in welches sich Gott durch ihn und in ihm zur Menschheit gesetzt hat. Dieses neue Verhältniß, welches dem Theologen innerlicher Thatbestand geworden sein muß, ist die Idee der christlichen Theologie und das Princip ihrer systematischen Gliederung und Gestaltung. Sie ruht auf einer göttlichen Idee, deren Erscheinung eine die Menschheitsgeschichte neu beginnende Thatsache ist, und auf einer gottmenschlichen Thatsache, deren Wesen eine göttliche Idee ist. Ideales und Reales liegen also in ihrem

Begriffe ineinander. Von hier aus ergibt sich uns die Gliederung der Apologetik. Ihr constitutiver Grundbegriff ist weder Religion noch Offenbarung, sondern die als Idee und als Thatsache gegen den Widerspruch derer, welche draußen sind, zu erweisende Erlösung.

In diesem Sinne stimmen wir Kahnis in seinen Symbolae apologeticae (zwei Programme vom J. 1857) und in §. 11 seiner Dogmatik bei, daß die Apologetik das Wesen des Christenthums zu entwickeln und in seiner Wahrheit zu erweisen hat, aber während er sie mit der Encyklopädie, welche den Organismus der theologischen Wissenschaft aus dem Begriffe der Theologie heraus zu construiren hat, dem Gebiete der fundamentalen Theologie zuweist, glauben wir sie, in vielleicht überzeugenderer Weise als Kienlen, der praktischen Theologie zuweisen zu müssen.

§. 4. Der wissenschaftliche Plan.

Das neue Verhältniß Gottes in Christo zur Menschheit läßt sich betrachten theils in seiner grundleglichen Objektivität als ein für alle Zeiten in der heil. Schrift bezeugtes (Biblische Theologie), theils in seiner reflektirten Totalität als Inhalt menschlichen Glaubens und Norm menschlichen Handelns (Systematische oder theoretische Theologie), theils in seiner fortschreitenden Subjektivirung, wie die Kirche d. i. die menschliche Gemeinschaft dieses Verhältnisses sich zeitlich entwickelt, und wie das Bewußtsein der Kirche von diesem Verhältniß sich nach und nach im Dogma ausgeprägt, und wie das Dogma von diesem Verhältniß sich satz- und gegensatzweise zu kirchlichen Bekenntnissen besondert hat (Historische Theologie), endlich wie die Kirche dieses Verhältniß zu Gott in Christo gemeindlich darlebt und bethätigt (Praktische Theologie). Zu dieser Bethätigung gehört

auch die Ausbreitung des Christenthums unter solchen, die es noch nicht kennen gelernt haben und sich zu anderen Religionen bekennen; die Vertheidigung des Christenthums gegen solche, die nicht blos Einzelnes an ihm bestreiten, sondern es gänzlich verwerfen, und die Bekämpfung der falschen Grundrichtungen, welche unter dem Titel des Christenthums selbst es fälschen und unter dem Titel der Kirche selbst die christliche Gemeinschaft gefährden. So schließen sich an die praktische Theologie und die ihr anerkanntermaßen angehörigen Wissenschaften noch drei an: die Missionswissenschaft als Anweisung zur Missionswirksamkeit, die Apologetik als Wissenschaft der Selbstrechtfertigung des Christenthums gegen die ihm sich Entfremdenden und die Polemik als Wissenschaft der Bekämpfung des Pseudochristenthums. Ihren wissenschaftlichen Charakter behaupten und wahren alle drei dadurch, daß sie sich nicht in unzusammenhängende oder nur zufällig zusammenhängende und anderwärts hingehörige Einzelheiten zersplittern, sondern von Einem Ausgangspunkte aus, der im Zusammenhange mit dem Principe der Gesammttheologie fixirt sein will, auf ein einheitliches Ziel hin sich organisch gliedern; ihre wissenschaftliche Selbstständigkeit dadurch, daß sie sich eine Aufgabe stellen, welche sonst nirgends innerhalb irgend welcher andern theologischen Wissenschaft, zumal mit der ihnen eigenthümlichen Abzweckung, zu erschöpfender Lösung kommt. Indem wir aber so die Apologetik in die praktische Theologie einordnen, setzen wir sie keineswegs zu einer nur formalen Technik oder Kunstlehre herab. Wie die Polemik nicht bekämpfen lehren kann, ohne selbst zu bekämpfen, jedoch nicht einzelne Gegner, sondern bestimmte Gegnerklassen, so kann die Apologetik nicht das Christenthum vertheidigen lehren, ohne es selbst zu vertheidigen. Von der Apologie unterscheidet sie sich dennoch. Die Apologie kann das Christenthum je nach Umständen gegen

dieſen oder jenen einzelnen Gegner oder gegen alle nur möglichen Angriffe vertheidigen, ſie kann ſich in die mannigfaltigſten Formen kleiden, wie in die von Stirm 1836 ſchön durchgeführte Briefform oder ſogar in die von Miß Kennedy und andern engliſchen Schriftſtellern beliebte Romanform, ſie iſt an ſich nicht einmal nothwendigerweiſe eine wiſſenſchaftliche Thätigkeit. Sobald aber die Apologie ſich auf das Weſen des Chriſtenthums beſchränkt und alles nicht dazu Gehörige von ſich ausſcheidet und auf wiſſenſchaftlichem Wege darauf ausgeht, dieſes Weſen ſo auseinanderzulegen, daß diejenigen, die dem Chriſtenthum fremd ſind, einen einheitlichen Eindruck bekommen und ſich von ſeiner tiefinnerſten Wahrheit überzeugen können: ſo wird ſie zur Apologetik, welche als Vertheidigung des Weſens des Chriſtenthums Fundamentalapologie und Vertheidigungskunſtlehre zugleich iſt. Die grenznachbarliche Berührung mit der Philoſophie liegt in der Beſchaffenheit der Aufgabe, welche der Apologetik geſtellt iſt, die Anknüpfungspunkte des Chriſtenthums in der Natur des Menſchen nachzuweiſen, denn im Chriſtenthum kommt das Weſen aller Religion zur offenbaren Erſcheinung und thatſächlichen Erfüllung.

Apologetik iſt alſo die Wiſſenſchaft der Vertheidigung oder vielmehr der *Selbſtrechtfertigung* des Chriſtenthums, denn vertheidigt wird es nicht mit irgendwo außerhalb ſeiner ſelbſt erholten, ſondern mit in ihm ſelbſt gelegenen Gründen. Wir vertheidigen es als das was es iſt und ſich gibt, nämlich als durch Chriſtum hergeſtellten Thatbeſtand eines neuen Verhältniſſes Gottes und der Menſchheit. Dieſen Thatbeſtand vertheidigen wir, indem wir im *erſten* Theile die Idee des Chriſtenthums in ihre einzelnen Momente zerlegen und den Beweis führen, daß dieſe Idee in der Totalität ihrer Momente, deren eines das andere erfordert, ſich mit dem religiös-ſittlichen Inhalte

menſchlichen Bewußtſeins und menſchlichen Sehnens zuſammenſchließt und allen entgegenſtehenden Religionen und Philoſophieen gegenüber ſich als Widerlegung und zugleich als die Wahrheit aller ausweiſt: es iſt dem Polytheismus und Pantheismus gegenüber die Wahrheit des Theismus, dem Deismus gegenüber die Wahrheit des Pantheismus, dem ſchlechten Theismus gegenüber die Wahrheit des Polytheismus. Von der Idee des Chriſtenthums gehen wir dann im zweiten Theile zur geſchichtlichen Wirklichkeit deſſelben über, denn nur demjenigen, auf welchen die Idee des Chriſtenthums bereits den Eindruck der Wahrheit gemacht hat, wird es ſich weiterhin auch in ſeiner geſchichtlichen Wirklichkeit zu rechtfertigen vermögen, und zwar ſo, daß ſeine ideale Selbſtrechtfertigung nun durch ſeine innerlichſt vorbereitete geſchichtliche Selbſtrechtfertigung verſtärkt wird. Die geſchichtliche Wirklichkeit des Chriſtenthums iſt aber theils die des werdenden, theils die des gewordenen. Das werdende Chriſtenthum iſt das, deſſen Grundlegung der Inhalt der altteſtamentlichen Vorbereitungs- und neuteſtamentlichen Erfüllungsgeſchichte iſt, das gewordene das der auf dieſem Grunde ſtehenden und ſich erbauenden Kirche. Wir werden im zweiten Theile nachweiſen, daß die geſchichtliche Wirklichkeit des werdenden Chriſtenthums ſich mit der im erſten Theile entfalteten Idee des Chriſtenthums als deren Verwirklichung ebenſo deckt, wie die Idee ſelbſt mit dem Inhalte menſchlichen Bewußtſeins und Sehnens als deſſen Beſtätigung und Befriedigung. Sodann wird gezeigt werden, daß die geſchichtliche Wirklichkeit des werdenden Chriſtenthums eine durch die heilige Schrift Alten und Neuen Teſtaments geſicherte Wirklichkeit und daß die Schrift in allen ihren Theilen ein je nach Zeit und Zweck entſprechender Ausdruck jenes im Werke der Verſöhnung zum Ziele gelangten Werdens iſt. Dieſer Entwickelungsabſchluß iſt aber ſelbſt wie-

der ein neuer Entwickelungsanfang, denn der Vollzug der Versöhnung ist die Begründung der Kirche und die Gewährleistung dessen, worauf alles Sehnen der Menschheit, welches nun die neue Gestalt christgläubigen Sehnens der Kirche gewonnen, als auf das schließliche Ziel gerichtet ist. Darum erübrigt noch im dritten Theile die Aufgabe, die geschichtliche Wirklichkeit des gewordenen Christenthums zu rechtfertigen. Diese kirchliche Wirklichkeit ist voller Anstöße nnd selbst in den blühendsten Zeiten und Zuständen der Kirche, in den lebendigsten und besten ihrer Glieder kommen Idee und Urbild des Christenthums nicht zu vollkommen adäquater Erscheinung. Es wird also zu zeigen sein, wie die geschichtliche Wirklichkeit des gewordenen Christenthums trotz aller Gebrechlichkeit ihrer Erscheinung, trotz aller Verirrungen ihrer Geschichte sich dennoch, wenn man ihr auf den Grund sieht und Unwesentliches, worin nicht das Wesen des Christenthums, sondern dem Christenthum Widerstreitendes zur Erscheinung kommt, vom Wesentlichen scheidet, sich als übereinstimmig mit der grundleglichen Wirklichkeit und der Idee des Christenthums ausweist. Es wird sich da finden, daß die Idee des Christenthums und die Lebensmacht ihres durch die Schrift bezeugten grundleglichen Vollzugs auch innerhalb des kirchlichen Geschichtsverlaufs in fortgehender Bethätigung und Bewährung ihrer selbst begriffen sind und daß die Kirche wirklich die Mitte einer neuen Lebensgemeinschaft ist, die eine inhaltvolle göttliche Idee, welcher das Echo des Herzens der Menschheit antwortet, zu ihrer Wurzel hat, und deren felsenfester Grund eine die Weltgeschichte halbirende Geschichte ist, welche an der heil. Schrift eine ungefälschte überzeugungskräftige Gegenwärtigkeit hat.

In dem zweiten Theile werden wir es hauptsächlich mit jenem sogenannten Rationalismus zu thun haben, welcher we-

der die heilige Geschichte als geschichtlich, noch die Schrift, ihr Denkmal, als glaubwürdig gelten läßt, im dritten Theile mit dem jetzt noch weit verbreiteteren Naturalismus, welcher blind ist gegen das noch immer und überall sich fortsetzende Werk des Geistes. Im ersten Theile halten wir dem Gegner des Christenthums das testimonium animae entgegen, im zweiten Theile fußen wir auf dem testimonium fidei historicae, im dritten Theile machen wir das testimonium Spiritus Sancti geltend, jedoch nur insoweit als es auch demjenigen Anerkennung abnöthigt, der es noch nicht an sich selbst erfahren. Denn Glauben erzeugen vermag die Apologetik nicht. Sie setzt aber auch, um zu überzeugen, nicht Glauben voraus. Sie unterscheidet sich hierin von der Dogmatik, welche Glauben auf Seiten des Dogmatikers wie auf Seiten derer, denen er wissenschaftlich dienen will, fordert und den Zirkel, womit sie den Inhalt des christlichen Credo umkreist, in das Centrum der Thatsache der Wiedergeburt einsetzt. Die Apologetik will den Gegner des Christenthums nur dahin bringen, daß er sich der Gnade unterstelle, deren Wirkung der Glaube ist. Sie hat den Lohn ihrer Arbeit gefunden, wenn die dreifache Selbstbewährung des Christenthums, die sie zu wissenschaftlicher Aussage bringt, den Gegner entwaffnet und ihm einen einheitlichen Eindruck von der Wahrheit des Christenthums gibt. Denn der endgültige Beweis für diese ist die selbsteigne Erfahrung. Endgültig erweist es sich uns, indem wir es erleben.

Erſter Theil.

Die Apologie der Idee des Chriſtenthums.

Der Apologetik erſter Theil.

Die Idee des Chriſtenthums, wie ſie, zerlegt in ihre einzelnen Momente ſich dem religiös-ſittlichen Bewußtſein und Sehnen des Menſchen entſprechend erweiſt.

Erſter Abſchnitt.

Wie ſich die Idee des Chriſtenthums gegen pantheiſtiſche und verwandte Anſchauung als entſprechend dem religiös-ſittlichen Bewußtſein des Menſchen erweiſt.

§. 1. Die Idee des Chriſtenthums im Unterſchiede vom Begriffe.

Abſichtlich nennen wir das, wovon wir ausgehen, nicht Begriff, ſondern Idee, denn wenn man Begriff und Idee unterſcheidet (und man thut wohl daran), ſo iſt Begriff eine Erkenntnißform, welche Einzelnes unter die formale Einheit einer allgemeinen Vorſtellung zuſammenfaßt, Idee dagegen die erkenntnißweiſe erfaßte reale Einheit, welche ſich in die und die einzelnen Erſcheinungen auseinanderlegt. Der Begriff verhält ſich zur Idee wie das die Mannigfaltigkeit des Einzelnen unter ſich befaſſende Allgemeine zu dem in der Mannigfaltigkeit des Einzelnen zur Erſcheinung kommenden Weſentlichen. Der Begriff iſt das Produkt formalen logiſchen Denkens, die Idee das Produkt realen wurzelhaften Erkennens; die begriffsbildende Thätigkeit als ſolche iſt ſynthetiſch, die zur Idee vordringende analytiſch.

Beide Thätigkeiten greifen in allem menschlichen Erkennen ineinander, aber gründliches und förderndes Erkennen vollzieht sich überall nur da, wo die Begriffsbildung auf Grund der erfaßten Idee vollzogen wird. Was habe ich z. B. gewonnen, wenn ich Linde, Pappel, Akacie u. s. w. auf den Begriff Baum, und dann weiter Rosenstrauch, Cactus, Moos u. s. w. hinzunehmend auf den Begriff Pflanze bringe? Die Sprache kann nicht umhin, die vielen und mannigfaltigen Dinge der Erscheinungswelt in solche begriffliche Gemeinbilder zusammenzufassen, aber das ist nur erst die rohe und sehr der Sichtung bedürftige Vorarbeit wissenschaftlichen Erkennens. Wenn ich dagegen die Pflanzen, wie sie auch heißen mögen, unter den Begriff des Organischen subsumire, indem ich zugleich die charakteristischen Eigenthümlichkeiten angebe, welche das Pflanzenleben vom Thierleben unterscheiden, so handhabe ich gleichfalls Begriffe, aber solche, welche erst gebildet werden konnten, nachdem das Wesen der Sache und also ihre Idee erfaßt war. So ist auch Christenthum ein Begriff, wie Baum und Pflanze einer ist. Nachdem in Antiochien der Christen-Name aufgekommen, hat die Sprache weiter die den Christen gemeinsame religiöse Anschauungsweise unter den Namen Christenthum zusammengefaßt. Daß dieser Begriff die Frucht einer der Sache auf den Grund gehenden Erkenntniß sei, wird kaum Jemand behaupten wollen. Er ist also auch ungeeignet, der Theologie und insbesondere der Apologetik als Princip zu dienen, denn Princip ist ein Realitäten in sich schließender und aus sich erschließender Realgrund. Darum stellen wir die Idee des Christenthums an die Spitze und meinen damit die durch Christum vermittelte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit. Das ist ein inhaltreicher Thatbestand, mit welchem das Christenthum bei seiner Wurzel erfaßt ist, sein regressiv erkannter Realgrund, aus welchem heraus sich auch alles, was dem Christen-

thum wesentlich ist, entfalten läßt. Nachdem wir, von dem Begriffe des Christenthums, diesem Gebilde unmittelbarer Sprachlogik, ausgegangen, die Idee des Christenthums ergriffen haben, ließe sich diese Idee nun leicht wieder auf eine Begriffsbestimmung bringen, in welche sie aufgenommen wäre, indem wir sagten: Christenthum ist die Religion jenes neuen Verhältnisses. Aber wenn wir diese Begriffsbestimmung obenan stellten, so erschiene das Christenthum als Besonderung eines Allgemeinen, und wir würden mit den meisten Apologetikern von der Religion an sich durch die Religionen in ihrer mannigfaltigen Besonderung hindurch zu dem Christenthum in seiner eigenthümlichen Besonderheit fortgehen und wären in der zwiefachen Gefahr, entweder das einzigartige ureigene Wesen des Christenthums zu verflüchtigen oder den Schein einer rein formalen Dialektik für die Wahrheit der realen Entwickelung zu halten. Denn das Christenthum ist so wenig die Species eines Genus als Gott das Individuum eines Genus, etwa des Genus der Geister. Es ist die gemeinmenschlicher Religiosität entgegengekommene einzige und wahre Befriedigung. Alle anderen Religionen sind falsche Befriedigungen. Die Religion an sich aber hat nie existirt. Das Christenthum ist also nicht eine Religion von der und der bestimmten Art, es ist die Religion und zwar deshalb weil es die wiederhergestellte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit zu seiner in Christo verwirklichten Idee hat. Diese Idee, welche die Innenseite seiner geschichtlichen Wirklichkeit ist, zerlegen wir analytisch in ihre einzelnen Momente, die sich zu ihr wie die im Centrum sich sammelnden und von ihm ausgehenden Radien verhalten.

§. 2. Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit.

a) Das zu Beweisende.

Indem wir uns nun in die Idee des Christenthums versenken, um aus ihr heraus das Christenthum seinem Wesen nach zu entfalten und sich rechtfertigen zu lassen, stellt sich uns als ihr unterstes Fundament die Persönlichkeit jenes Gemeinschaftsverhältnisses dar. Es hat zu seiner Grundvoraussetzung nicht bloß daß Gott ist und daß Ein Gott ist, sondern auch und besonders daß Gott ein persönliches Wesen ist d. h. ein sich selbst wissendes und sich selbst bestimmendes und zwar, da er das über alle Wesen erhabene Wesen ist, ein dermaßen selbstbewußtes, daß absolutes Sein und absolutes Bewußtsein sich in ihm decken, ein dermaßen sich selbst bestimmendes, daß Freiheit und Nothwendigkeit sich in ihm schlechthin durchdringen.

Schon der Begriff der Offenbarung im Sinne der Selbstmittheilung — wir nennen diese Offenbarung Gottes als weltvermittelnde die secundäre im Unterschiede von der weltsetzenden primären — ist ohne daß Gott ein persönliches Wesen ist, gänzlich unvollziehbar; die dieser Offenbarung unveräußerlichen Merkmale der Geschichtlichkeit und Positivität fordern die Persönlichkeit Gottes, denn Gott kann nicht in die Geschichte eingehen, wenn er nicht als der Freie über sie erhaben ist, und er kann sich nicht mittheilen, wenn er nicht als der Selbstbewußte über Maß und Inhalt seiner Selbstmittheilung verfügt. Ohne die Persönlichkeit Gottes würde was nur selbstbewußte freie That sein kann zum naturnothwendigen blinden Processe.

Nehmen wir nun vollends das Christenthum, welches nicht blos unter den Gattungsbegriff der secundären Offenbarung fällt, sondern das uranfängliche Ziel dieser und ihre volle Verwirklichung ist, nehmen wir es in dem concreten Thatbestande

geschichtlicher und positiver göttlicher Selbstbezeugung, den es zum Inhalte hat, so erscheint überall die Persönlichkeit Gottes als die unterste Basis, auf der es steht und mit der es fällt. Die Idee des Christenthums, wenn wir ihre zeitliche Wirklichkeit unter den Gesichtspunkt der Ewigkeit stellen, ohne welchen alles irdische Geschehen als planloser Zufall auseinanderfällt, ist ein göttlicher Liebesrathschluß, welcher innerhalb der zeitlichen Geschichte sich in göttlichen Thatsachen und Mittheilungen verwirklicht. Ein unpersönliches Wesen aber kann nicht lieben, nur ein freies selbstbewußtes, welches von dem Gegenstande der Liebe unterschieden ist und sich unterscheidet, welches sich ihm hingibt und dabei doch sein selbst bleibt, also ein persönliches. Gegenstand jenes Liebesrathschlusses aber ist der Mensch. Daß dieser ein persönliches Wesen sei, setzt das Christenthum als unbestritten voraus, und der göttliche Liebesrathschluß fordert es, denn er hat Gemeinschaft Gottes und der Menschheit zu seinem Inhalt. Gemeinschaft ist nicht möglich, wo die entgegenkommende Liebe unerkannt und unerwiedert bleibt. Geschichtlich sich vollendende Gemeinschaft ist nicht möglich, wenn der eine Theil keiner Geschichte fähig ist. Geschichte aber hat Freiheit und Nothwendigkeit zu ihren beiden Faktoren, zwischen Gott und den Gebirgen kann sich keine Geschichte begeben, unbewußtes und unfreies Erleiden ist bei allem Wechsel nicht eigentlich Geschichte. Wenn also der Thatbestand des Christenthums auf der Voraussetzung einer zwischen Gott und Menschen verlaufenden Geschichte beruht, so beruht er ebendamit auf der Voraussetzung der Persönlichkeit auf Seiten des Menschen.

So fordert das Christenthum also nach allen Seiten die Persönlichkeit des Menschen und nicht allein das: es lichtet, besiegelt, stärkt das Bewußtsein dieser Persönlichkeit. Der Christ weiß sich in persönlicher, durch Jesum Christum vermittelter Ge-

meinschaft mit Gott. Es ist ein Verhältniß der Gegenliebe zwischen Ich und Du. Daß es sich so verhält, ist eine Thatsache des christlichen Bewußtseins, und zwar die erste und unterste, deshalb von Hofmann im Schriftbeweis mit Recht an die Spitze des Lehrganzen gestellt. Unsere Aufgabe ist hier nicht die des Dogmatikers, den Inhalt dieser die ganze christliche Wahrheit in sich beschließenden Thatsache zu entfalten, sondern die Berechtigung der ihr unterliegenden allgemeinen Voraussetzung zu erweisen. Diese Voraussetzung zerlegt sich in die drei Sätze, daß Gott persönlich, daß der Mensch persönlich, daß das Verhältniß beider zu einander ein persönliches ist. Mit dem Beweise dieser drei Sätze hat die Apologetik zu beginnen, denn wem sie diese nicht beweisen kann, an dem wäre alle ihre Arbeit verloren.

Aber von wem werden sie denn bestritten? Nicht, wie wir in §. 3 sehen werden, von den Volksreligionen, sondern nur von den Philosophieen, die nur ausnahmsweise und nicht ohne Umdeutung volksthümlich geworden sind. Der Pantheismus ist immer das Produkt des über das unmittelbar gegebene Religiöse hinausstrebenden Denkens. Es gibt aber der Pantheismen mancherlei und nicht jeder Pantheismus läßt schon als solcher die Persönlichkeit Gottes oder des Menschen fallen. Die gemeinsame Grundanschauung aller ist die Wesensidentität Gottes und der Welt. Es gibt aber einen Pantheismus der Dependenz, den man auch Semipantheismus nennen kann, nach welchem die Welt aus Gott emanirt und seines Wesens ist, ohne jedoch mit seinem Wesen sich zu decken. Bei dieser Anschauung läßt sich die Persönlichkeit Gottes und des Menschen einigermaßen festhalten, freilich um so weniger, je mehr die Emanation der Welt als naturnothwendiger Proceß gefaßt wird, wie in der ältern Form der indischen Vedanta, nach welcher Gott die Welt spinnen-

artig aus ſich herausgeſponnen; indeß läßt ſich Gott auch als die Urperſon denken und alle perſönlichen Weſen als ihre Abſenker oder, wie Leibnitz es anſieht, als Effulgurationen der Urmonas. Der eigentliche Pantheismus iſt der der Inhärenz, welcher Gott und Welt nur wie Subſtanz und Accidens unterſcheidet: dieſer iſt im Grunde weltlos (akosmiſch), er redet von Welt nur nach gemeiner Denk- und Sprechweiſe, ihm exiſtirt nichts als Gott, welcher Alles iſt und außer dem nichts iſt. Das iſt der Pantheismus der Vedanta in ihrer ſpäteren dermalen herrſchenden Form, das iſt vor allem der Pantheismus Spinoza's, welcher alles Kosmiſche nach den Attributen des Gedankens und der Ausdehnung vertheilt und dieſe zu Accidenzen der Einen Subſtanz macht, welche Gott iſt. In ſpäteren Syſtemen iſt dieſer Pantheismus, welcher die Welt in Gott aufhebt, mannigfach anders aufgebaut worden, aber der Grundgedanke bleibt der, daß Alles, was ſich als ſonderlich Seiendes darſtellt und ſich als ſelbſtſtändig Seiendes inne wird, vom höchſten Standpunkt allumfaſſenden Denkens aus nur als relative Erſcheinungsform des Einen abſoluten Seins zu faſſen ſei, der Welle gleich, welche das Meer zeitweiſe aufwirft und in ſich zurücknimmt. „Das Denken — lehrt auch Schelling in ſeiner Naturphiloſophie — iſt nicht mein Denken, ſondern Gottes, und das Sein iſt nicht mein Sein, denn alles iſt nur Gottes und des Alls." Und wie Schelling in allem Idealen und Realen, welches den Hinter- und Vordergrund des Univerſums bildet, die Selbſtdifferenzirung des Einen Abſoluten ſieht, ſo iſt für Hegel alles weltliche Sein nur das Mittelglied in dem Selbſtvollendungsprozeſſe Gottes ſelber, der, vorerſt in ſich ſeiend, aus ſich herausgeht, um bereicherter wieder zu ſich ſelbſt zu kommen — der abſolute Begriff wird, indem er ſich aus der Objektivität zurücknimmt, zur abſoluten Idee; die alles in ſich begrei-

fende Potenz wird zum erfüllten d. i. um die erschlossene Fülle ihres Inhalts wissenden Selbstbewußtsein. Dieser Pantheismus muß sowohl die Persönlichkeit Gottes als des Menschen und ihres Wechselverhältnisses mit sich unvereinbar finden. Omnis determinatio est negatio, lautet seit Spinoza sein Wahlspruch: Persönlichkeit ist Beschränktheit, und alle Beschränkung ist nur ein Schritt des Weges, den das wahre Sein zur Affirmation seiner selbst durch die Negation hindurch nimmt. Darum ist Gott, weil der absolut Schrankenlose, nicht Person, und doch soll er unendliche Intelligenz sein, wissender Geist, vollendete Subjectivität! Ist das denn aber nicht sich selbst widersprechend, da ja der Ichgedanke die Wurzel des Sichwissens und alles Wissens und also ein wissendes Wesen als solches, mag sein Wesensbestand ein unendlicher oder endlicher sein, jedenfalls Person ist? Persönlichkeit und begrenzende Peripherie sind gar nicht nothwendige Correlata, sondern Persönlichkeit ist überall da, wo das Sein eines Wesens kein blindes, sondern ein, sei es von vornherein oder hintennach, in Bewußtsein aufgenommenes ist. Aber wenn nun einmal die Menschheit integrirend dem Wesen Gottes angehören soll, so ergibt sich allerdings die Nöthigung, dem Gotte, dessen Wesensbestand zahllose persönliche Individuen als Momente seiner selbst in sich begreift, statt der Persönlichkeit eine unnennbare andere Form des Sichwissens, eine zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit haltlos herüber- und hinüberschwankende Ueberpersönlichkeit, zuzuschreiben. Die Persönlichkeit des Menschen aber, welche, inwiefern der Mensch sich als Person von anderen Wesen unterscheidet, allerdings eine Schranke ist, aber eine Schranke, die er wissend sich selbst setzt, und eine die Möglichkeit alles weiteren Wissens bedingende, zur schrankenlosesten Ausdehnung desselben befähigende Schranke, diese Persönlichkeit setzt der Pantheismus zu einer Stufe des

Selbstbewußtseins herab, welche vom Menschen überwunden, zu einer Beschränktheit, welche von ihm durchbrochen werden müsse. Die Persönlichkeit — so lehrt er — ist immer egoistisch und muß aufgehoben werden, wie z. B. Märcklin, dessen Leben Dav. Fr. Strauß beschrieben (1851), ein frühverstorbener charakterstrenger Pantheist, sagt: „Die Leute thäten gut, sich jedenfalls darauf einzurichten, daß sie vielleicht nicht forteristiren mit ihrem lieben Ich.“ Denn pantheistischer Anschauung gilt dies als höchstes Ziel des Menschen, daß er die engen Grenzen seines Ich hinausrücke, um sich als Moment im Wesen und Processe des Absoluten zu erfassen, und daß er sterbend wie lebend alles pathetische tragikomische Pochen auf persönliche Selbstständigkeit fahren lasse, um aufzugehen in das sich selbst wissende Allgemeine. In dieser Forderung der Selbstentäußerung an Gott berührt sich die pantheistische Philosophie mit der Mystik, nicht blos mit der christlichen, sondern gleicherweise auch mit der indischen und moslemischen, weniger zwar die neuesten Systeme, in denen gemäß der modernen Herrschaft des Kopfes (nicht des Herzens) die Praxis gegen die Theorie, die Contemplation gegen die Dialektik zurücktritt, als besonders das spinozistische, welches ganz und gar von dem Gedanken durchhaucht ist, daß Liebe zu Gott der wahre Friede des Geistes und die höchste Seligkeit des Menschen sei. Aber der Sinn dieses ethischen Grundsatzes ist doch ein anderer als der christliche. Diese Gottesliebe ist im Lichte philosophischer Erkenntniß kein Verhältniß von Ich und Du. Mentis erga Deum amor intellectualis, sagt Spinoza, pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. Es ist die Liebe des seligen Gottes zu sich selber, welche in dem liebeseligen Menschen als Liebe zu Gott erscheint.

Aber wie verhältnißmäßig ehrwürdig steht dieser Pantheismus da, wenn wir ihn mit dem Materialismus vergleichen!

Wie man jenen auch Theomonismus heißen könnte, weil ihm Gott allein Alles in Allem ist, so diesen dagegen Kosmomonismus, weil ihm die Welt allein und zwar diese sichtbare Welt Alles in Allem ist. Er läugnet alle unsichtbaren Realitäten, und schon daß er des Wortes „Kraft" nicht entrathen kann, ist ihm unlieb, da Kraft etwas an seinen Wirkungen erkennbares Unsichtbares zu sein scheint, wofür er die Kraft doch nicht hält. Daß ihm „Lebenskraft" ein Greuel ist, verargen wir ihm nicht, wohl aber, daß er alle Zurückführung der Lebenserscheinungen in ihrer zweckgemäßen wechselseitigen Verkettung auf die Einheit einer unsichtbaren Mittel- oder Endursache ablehnt. Von einer Seele mag er ebendeshalb nichts wissen. „Man zeige uns die Seele — sagt Karl Vogt — man überzeuge die Sinne von ihrer Existenz, man mache daß man sie sehen, riechen, hören, schmecken, fühlen könne!" Solchen Forderungen gegenüber müssen Vertheidiger der Seele, wie Rudolph Wagner in seinen kritischen und experimentellen Untersuchungen über die Funktionen des Gehirns und in seinen früheren Schriften über die Seelensubstanz (1854) und über den Kampf um die Seele (1857), oder Ruete in seiner Schrift über die Existenz der Seele vom naturwissenschaftlichen Standpunkte (1863), freilich auf alle Beweiskraft auch der exaktesten Schlußfolgerungen verzichten, und der Materialismus wird fortfahren, die geistigen Erscheinungen nicht blos aus physischen Processen zu erklären, sondern sie sogar wider alle Logik und trotz des Thatbestandes der Erfahrung, z. B. in den Sinnesempfindungen, mit den physischen Prozessen zu identificiren. Und die Thatsache des Selbstbewußtseins?! Sie zu erklären außer Stande, sucht er doch durch Summirung und Concentration der materiellen Vorgänge an sie hinanzulangen. Aber sie trotzt aller materiellen Erklärung, denn wenn man auch keine immaterielle Seele annimmt, sondern alle seelischen Erscheinungen

als pure Actus (Thätigkeiten) und diese als Resultanten physikochemischer Ursachen ansieht, so bleibt doch immer der Ichgedanke als Grundirung alles Denkens und als letzter Träger alles Subjectiven stehen, also ein festes unsichtbares Centrum, welches den Menschen nicht allein zu einem lebendigen Wesen, sondern zu einem vom Thiere wesentlich verschiedenen macht, ohne daß physiologische Erforschung des Menschen- und Thiergehirns einen materiellen Grund dieses Wesensunterschiedes nachzuweisen vermag. Wer aber im Menschen keinerlei immaterielles Princip anerkennt, der wird auch in und über der Welt keiner Gottheit das Recht der Existenz einräumen. Der Materialismus als solcher ist atheistisch, obwohl seine Vertreter im Leben sich allerdings nicht immer von dem Freibrief der Irreligiosität bestimmen lassen, den ihnen ihre Naturwissenschaft ausstellt.

Gegen jenen Pantheismus und zugleich gegen diesen Materialismus richtet sich unsere Vertheidigung, wenn wir nun den Beweis führen, daß die drei obigen Sätze, welche wir als die Grundvoraussetzung des Christenthums bezeichneten, die allein vernünftigen, dem menschlichen Bewußtsein entsprechenden sind.

§ 3. Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit.

b) Beweis aus den Religionen der Völker.

Was von Vielen für wahr gehalten wird, hat deshalb nicht mehr Anspruch auf Wahrheit, als was der Einzelne für wahr hält. Dagegen wird was Allen als wahr gilt einen höheren Anspruch auf Wahrheit haben, als was der Einzelne diesem allgemein anerkannten Wahren entgegenstellt. Gibt es denn aber in der Menschheit allgemein anerkannte Wahrheiten? Allerdings nicht im Bereiche des reflexen Denkens, wo das wahrhaft Wahre sich im Gedränge der verschiedenartigsten Meinungen verliert,

wohl aber im Bereiche der unmittelbaren Kundgebungen des menschlichen Geistes, in denen bei aller Verschiedenheit der Form sich doch Gleichheit des Grundes und Zieles herauserkennen läßt. Es gibt gewisse, in allen Religionen nachweisbare Grundzüge des Religiösen, welche, wenn sie sicher ermittelt sind, als auf Wahrheit beruhend anerkannt werden müssen. Denn der Satz Cicero's (de natura Deorum I, 17, 44), daß dasjenige wahr sein müsse, worin das gemeinmenschliche Bewußtsein übereinstimmt (de quo omnium natura consentit, id verum esse necesse est), ist ebenso unwidersprechlich als der Satz des Vincentius Lerinensis, daß dasjenige christlich sei, was immer und überall und von Allen in der Christenheit geglaubt werde (quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum). Die Katholicität ist im Gebiete des allgemein Religiösen ein keinesfalls minder berechtigtes Kriterium, als im Gebiete des spezifisch Christlichen.

Es gibt kein Volk der Erde, welches nicht eine Religion hätte, wenn es auch bei oberflächlicher Beobachtung vorerst nicht so schiene; Religion aber ist auch auf ihrer untersten Stufe immer ein in göttlicher Verehrung sich ausprägendes Verhältniß des Menschen zu einem Höheren, Uebermenschlichen, von dem er sich bedingt weiß, wie z. B. die südamerikanischen Wilden ein Wesen, genannt Tupan, fürchten, welches besonders den Donner hervorbringt, und die australischen in Unwettern, Glück und Unglück die Wirkungen erhabener Mächte erkennen, welche in und über den Wolken wohnen. Ueberall findet sich jenes Abhängigkeitsgefühl, welches Statius meint, wenn er (Thebais 3, 661) sagt, daß die Furcht es gewesen, welche zuerst auf Götter hingeführt habe, was der von einem Verbum, welches „fürchten" bedeutet, herkommende semitische Götter- und Gottesname elohim bestätigt. Wo gibt es ein Volk oder wo eine Menschensippe — läßt sich mit Cicero (de nat. Deorum I, 16, 43) fragen — welche

nicht auch ohne vermitteltes Wissen ein unmittelbares Wissen um das Dasein von Göttern (sine doctrina anticipationem quandam Deorum) hätte?

Aber nicht blos daß es ein göttliches Sein über dem Menschen gebe, bejahen die Völkerstimmen, sie geben auch Einem allerhabenen Wesen Zeugniß. Tertullian in seiner Schrift vom Zeugniß der Seele beruft sich darauf, daß auch der Heide, wenn er, von der Gewalt äußerer Eindrücke ergriffen, in unmittelbare Gefühlsäußerungen ausbricht, nicht den oder jenen Gott oder viele Götter nenne, sondern Einen, indem er ausrufe: Guter Gott! Gott sieht Alles! Gott wird zwischen uns entscheiden! u. dergl. Lactantius in seinen Institutionen (II, 1), wo er diesen Gottesbeweis von Tertullian entlehnt, bemerkt dazu: „So auffällig bricht die Wahrheit aus der Menschenbrust hervor, indem diese dem Zwange ihres ureigenen Wesens nachgibt." Auch dem Bewußtsein des Tamulen schwinden in solchen Fällen die Götter seiner Volksreligion, und er sagt nur andâver d. i. der Herr! Und auch sonst findet sich im Heidenthum Strebung nach Einem. Es ist Ein Gott, heiße er Zeus oder Siwa, den der Heide, wenn seine Frömmigkeit sich mystisch vertieft, zum Lieblingsgegenstand seiner Verehrung macht, indem er die auf Viele zersplitterten Vollkommenheiten zusammenhäuft auf den Einen.

Noch allgemeiner aber und stärker als dieser monotheistische Zug tritt der Zug nach persönlicher Fassung der Götter hervor. Wenn Cicero (de nat Deorum I, 18, 46) sagt: „Wir Alle aus allen Völkern eignen den Göttern nach einer in unserer Natur liegenden Nothwendigkeit keine andere Gestalt als die menschliche zu," so meint er eben damit, daß der Mensch, wie er selbst Person ist, nicht umhin kann, die Götter als Personen zu denken und ihnen als solchen die edelste Gestalt, deren menschliche Vorstellung fähig ist, zu geben, nämlich die menschliche, obwohl, wie er nach

Epikur hinzufügt, mit Abzug ihrer Materialität. Dies bestätigt sich auch wirklich. Ohne zuzugeben, daß der Polytheismus früher gewesen sei als der Monotheismus — wir halten vielmehr aus Gründen, die wir in § 4 andeuten werden, den Polytheismus für Abfall von der ursprünglichen Erkenntniß des Einen — geben wir doch als geschichtlich erwiesen zu, daß das älteste Heidenthum in Vergötterung von Naturkräften und Naturerscheinungen bestanden hat. Aber auch diese Naturreligion hat von Anfang den Ansatz zur Geschichtsreligion in sich: man personificirt die vergötterten Naturgewalten und bildet weiter eine mythologische Geschichte aus, die sich zwischen Göttern und Menschen begeben hat und fortsetzt, eine ohne Persönlichkeit der auf beiden Seiten handelnden Wesen schlechthin undenkbare Geschichte. Es zeigt sich überall, daß der Mensch innerlich gedrungen ist, sich die Gottheit persönlich vorzustellen und daß er auf keiner Stufe der Religion sich dessen entschlagen kann. Auch der Fetischdiener betet, opfert, sucht sich das Wohlgefallen seiner Götzen zu erwerben, leiht also dem Dinge, das er anbetet, persönlichen Hintergrund. Und die oberste Gottheit der chinesischen Volksreligion Hoang-thian, der erhabene Himmel, neben der Erde und dem Menschen das erste der drei Grundwesen, ist zwar als blauer Himmel unpersönlich, man personificirt ihn aber als Schang-ti oberen Kaiser, und Plath in seiner Abhandlung über die Religion der alten Chinesen (1863) beweist die ursprünglich und volksthümlich persönliche Auffassung dieses obersten Gottes. „Wie würde man an Schang-ti Gebete gerichtet, ihm Opfer dargebracht haben, wenn man nicht einen bewußten Geist angenommen hätte? Wenn in den klassischen Schriften die Persönlichkeit weniger hervortritt, so dürfen wir nicht vergessen, daß die Verfasser Philosophen sind, die bereits dahin gelangt waren, im Thian und Schang-ti nur die physische und moralische Welt-

ordnung zu erkennen und zu verehren." „Sei aufmerksam — sagt eines der Kings — denn der Himmel ist scharfsinnig und seine Gnade nicht leicht zu erhalten. Sage nicht: der Himmel ist hoch und fern von uns, er ist über und unter uns. Täglich ist er bei unserm Thun zugegen und blickt auf diese Oerter hernieder." Der Himmels-Gott gilt also als überall gegenwärtige alles durchschauende Person, und Manches was von ihm gesagt wird wie z. B. „Er begibt sich hin, wo du auch hingehest und ist da," und das Wort des Opfernden: „Wie könnt' ich ihn täuschen, soll ich den Himmel hintergehen?" klingen sogar ihrer Form nach merkwürdig mit Worten unserer h. Schrift zusammen. Ebenso verhält es sich mit den Göttern der altindischen vedischen Naturreligion, mit Varuna (dem regenspendenden Himmel), Indra (dem wolkenlosen blauen Himmel), Sûrja (der Sonne), Agni (dem Feuer) u. s. w.; die Hymnen, die an sie gerichtet werden, setzen Persönlichkeit der Angerufenen voraus, obwohl ihr Naturgrund überall durchblickt; die physikalischen Phänomene sind schon, dem religiösen Drange nach Persönlichkeit folgend, auf dem Wege zu mythologischen Fakten, und so stark ist die persönliche Vorstellung dieser Naturgötter, daß dem Indra eine Ehehälfte Indranâni und dem Varuna eine Varunâni beigegeben wird und beide zusammen eingeladen werden, das Sôma-Opfer zu trinken. Die menschliche Gestalt fehlt ihnen also auch nicht.

Man kann nun freilich entgegnen und hat auch wirklich mit Bezug auf den Archeus und ähnliche Gebilde vorwissenschaftlicher Fantasterei entgegnet, daß es dem menschlichen Geiste eigen sei, die unbekannten geheimen Gründe natürlicher Erscheinungen sich als Personen vorzustellen. Das ist wahr und (ohne zuzugeben, daß überhaupt die Engel Personificationen von Naturkräften seien) lassen wir sogar Joh. 5, 4 als Beleg dafür gelten, denn dort wird in einem nicht dem ursprünglichen Texte des

Evangeliums angehörigen Zusatz die Heilkraft des Bethesdateiches auf einen von Zeit zu Zeit in denselben herabfahrenden und das Wasser in strudelnde Bewegung setzenden Engel zurückgeführt. Aber wir würden jene heidnischen Personificationen göttlich verehrter Naturmächte einseitig beurtheilen, wenn wir sie nur unter diesen Gesichtspunkt des menschlichen Triebes, unerkannte Naturkräfte zu personificiren, stellten. Dieser Trieb hat an und für sich schon den allgemeinen Grund, daß der Mensch, weil er selbst ein persönliches Wesen ist, auch hinter der Erscheinungswelt, so lange er sich durch ihre unmittelbaren Eindrücke bestimmen läßt, überall Spiegelbilder seiner selbst erblickt; er hat aber auf religiösem Gebiete noch den besonderen Grund, daß jedes Wesen, welches der Mensch über sich stellt und zu welchem er ein religiöses Verhältniß eingeht, von ihm als persönliches gefaßt werden muß, weil es sonst unter ihm selbst stehen und unfähig sein würde, in ein persönliches Wechselverhältniß zu ihm zu treten. Die Forderung dieses persönlichen Wechselverhältnisses, welches die Grundvoraussetzung aller Religion ist, macht sich selbst da geltend, wo die Religion als Produkt philosophischen Denkens auf das Gegentheil angelegt ist, wie der ganz und gar atheistische Buddhismus, welcher kein Absolutes anerkennt, als das absolute Nichts oder Vacuum (çûnja), aus dem Alles entsteht und wohin Alles zurückgeht, und welcher den Rückgang in dieses Nichts (nirwâna) zur höchsten religiösen Losung macht; auch sogar hier hat sich das Bedürfniß der Anbetung eines persönlichen Wesens nicht unterdrücken lassen, und der Buddhist befriedigt es dadurch, daß er, von Buddha, dem Mittler seiner nihilistischen Religion, zurückgehend, einen Ur-Buddha fixirt und diesen zum Gegenstand seiner Anbetung macht. Und auch da wo die Philosophie sich über die Naturreligionen zu erheben sucht und unpersönliche Begriffe als letzte Principien über Götter- und

Menschenwelt stellt, wie bei den Indern das **Brahm** (verschieden von dem **Brahmâ** der Trimurti), bei den Persern **Thwasha** (den Raum) und **Zervâna akarana** (die unendliche Zeit), welche letztere von der Partei der Zervaniten als das Eine höchste Princip angesehen wird, oder bei den Griechen die **Heimarméne** (das Fatum) — selbst da beginnen die Gebilde der Speculation, sobald praktisch-religiöser Ernst mit ihnen gemacht wird, sich zu verpersönlichen.

Wir glauben nun, wenn auch nur andeutend, bewiesen zu haben, daß die Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit, welche die unterste Basis der Idee des Christenthums und gleichsam die unterste Sprosse dieser Himmelsleiter ist, sich durch den Consensus der Religionen der Völker bestätigt: sie stimmen in diesem Grundpostulate zusammen, und diese Uebereinstimmung gilt uns mehr als der Widerspruch dieses oder jenes Philosophen, welcher seine individuelle Vernunft, als ob sie die Vernunft schlechthin wäre, zur Norm und zum Gradmesser alles Vernünftigen erhebt. Denn das was den consensus gentium für sich hat, muß in der Natur des Menschen als solchen begründet sein, und es wird sich nun weiter nachweisen lassen, daß immergleiche Grundthatsachen des menschlichen Geistes jene unterste Basis der Idee des Christenthums bestätigen.

§. 4. Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit.

c) Beweis aus dem Bewußtsein des Menschen als solchen.

Indem wir die Vernunftgemäßheit der Idee des Christenthums zu erweisen beginnen wollen, setzen wir voraus, daß die Vernunft das eigentliche religiöse Organ des menschlichen Geistes sei — eine Voraussetzung, deren Sinn und deren Richtigkeit vorerst kurz zu erweisen sein wird.

Wir mißbilligen die Art und Weise, wie Kant Verstand und Vernunft unterscheidet. Indem er nämlich die hergebrachte Unterscheidung der Seelenvermögen mit der gleichfalls hergebrachten Unterscheidung von Materie und Form verschmolz, eignete er dem Geiste als Subjekte die Form und der Natur als Objekte die Materie zu, und indem er die Seelenvermögen als Träger der aprioriſchen Formen betrachtete, unter denen die Objektenwelt für uns Gegenstand der Wahrnehmung wird, gab er dem Verstande die Funktion, die sinnlichen Anschauungen, und der Vernunft die Funktion, den Verstandesgebrauch zu regeln; denn der Verstand, sagte er, ist Inhaber der Urtheilsformen, der Kategorien, die Vernunft Inhaberin der Schlußformen, der Ideen. Die Ehre, die er damit der Vernunft erwies, war eine sehr zweideutige. Denn die Fähigkeit, objektiv gültige Erkenntnisse zu gewinnen, erkennt er nur dem Verstande zu: die Ideen, nach welchen die Vernunft hinterdrein das ihr vom Verstande zugeführte Material bearbeitet, gelten ihm als transscendental d. i. jenseit erfahrungsmäßiger demonstrativer Gewißheit gelegen, es ist unnachweisbar, daß ihnen objektiv Wirkliches entspreche, ihr Werth ist nur ein formaler. Indeß räumt er den Vernunftideen doch einen materiellen Werth auf dem Gebiete des Begehrungvermögens, der Praxis ein, wo er in dem sogenannten kategoriſchen Imperativ ein jenseit aller Erfahrung liegendes unmittelbar Gewisses anerkennt, als ob für die theoretische Bethätigungsweise des Geistes ebendasselbe ein lediglich subjektives Vernunftzeugniß sein könne, was für dessen praktische Bethätigungsweise eine über allen Beweis erhabene Objektivität beanspruchte.

Mit Recht verwarf hierauf Jakobi jene Beschränkung der Erfahrungsgewißheit auf das Sinnliche und reclamirte für die Vernunft eine ebenso gewisse Erscheinungswelt wie die dem Ver-

stande zugesprochene. Wie die Sinnenwelt, lehrte er, außer und abgesehen von den Verstandeskategorieen vorhanden ist und, obschon unerklärlich, doch in ihrer Thatsächlichkeit sich unabweisbar aufdrängt: so gibt es auch eine Welt des Uebersinnlichen, welche, thatsächlich vorhanden, sich unmittelbar kundgibt und unmittelbar gewiß werden kann, und die Vernunft ist eben das Vermögen, dieses Uebersinnliche zu vernehmen, und erst wenn die Vernunft es vernommen, es in sich aufgenommen, kann der Verstand darüber reflektiren. Wir billigen diese Ausdehnung der möglichen Erfahrungsgewißheit auf das Uebersinnliche und halten diese Unterscheidung der Vernunft als schauenden Organs für das Uebersinnliche von dem Verstande als begriffsbildenden Organe für das Sinnliche für richtiger als Kants Unterscheidung beider nach den ineinandergreifenden und ineinanderliegenden und also gar nicht so trennbaren logischen Denkthätigkeiten, aber nur für vergleichungsweise richtiger, denn weder besteht Vernunfterkenntniß in ruhendem Schauen, noch ist die Vernunft der geistige Sinn für nur Uebersinnliches.

Es war dann weiter eine an sich wohlberechtigte Reaction gegen diese Klassificirung der Seelenvermögen und ihrer Fähigkeiten und Objekte, als Herbart das von Kant ohne vorherige Kritik herübergenommene Fachwerk bei Seite warf und die alte Wahrheit, daß die Seele eine schlechthin einfache Substanz sei, wieder in ihr Recht einsetzte. Aber obwohl wir willig die Verdienste anerkennen, welche er und seine Schule sich um Erhebung der Psychologie zu einer exakten Wissenschaft erworben haben, so können wir uns doch nicht überzeugen, daß die Erscheinungen des Seelenlebens von der Voraussetzung, von der er ausgeht, sich befriedigend erklären lassen, der Voraussetzung nämlich, daß die Seele, wie überhaupt jedes einfache reale Wesen, von ihrer Einfachheit aus nur durch die Relationen, in die sie tritt, zu einer Vielheit und Mannigfaltigkeit gelange; die Vielheit und Mannig-

faltigkeit innerer Zustände, zu der sie auf diesem Wege gelangt, wäre — so scheint uns — nicht möglich, wenn sie nicht in sich selbst eine lebendige Monas wäre, d. h. eine solche, welche den Einwirkungen, die auf sie geschehen, nicht blos eine leere einförmige Bestimmbarkeit, sondern eine ihr, der Menschenseele, eigenthümliche Prädisposition zu mannigfaltigem Verhalten entgegenbrächte. Allerdings theilt sich die Seele nicht in Fächer, noch eignen ihr Kräfte gleich angehefteten Lappen, aber ist sie ein lebendiges Wesen, so muß sie innerhalb ihrer Einheit potentiell mannigfach angelegt sein, um sich mannigfach bethätigen zu können, und so kommen wir doch wieder auf den von Herbart in Widersprüche aufgelösten Begriff der Seelenvermögen zurück, ohne doch diese für etwas zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit gelegenes Besonderes zu halten. Denn zwar lebt die Seele oder der Geist des Menschen allerdings nicht ohne Einwirkungen von außen, aber diese Einwirkungen rufen die Seele nicht erst ins Leben, sondern setzen nur ihr Leben in Thätigkeit, und Seelenvermögen nennen wir die in der Seele als einheitlichem Princip vorhandenen Möglichkeitsgründe mannigfacher Selbstbethätigung.

Indeß wie dem auch sei, jedenfalls vermag der menschliche Geist fremdes und eigenes Sein zum Gegenstande seines Denkens zu machen und es entweder seinen Erscheinungen nach begrifflich nachzubilden oder ideell seinem realen Grunde nach zu erfassen. Jenes synthetisch verfahrende begriffsbildende Vermögen läßt sich Verstand und dieses analytisch verfahrende ideelle im Unterschiede davon Vernunft nennen; da jedoch beide Thätigkeiten im Erkenntnißprocesse sich verschmelzen, wie in § 1 gezeigt worden ist, so werden wir „Vernunft" von dem Vermögen beider gebrauchen können. Keinesfalls ist Vernunft der geistige Sinn für das Uebersinnliche ausschließlich, sie ist der Sinn für bedingtes sowohl als absolutes, für fremdes wie für eignes Sein, und der Unterschied

dieses menschlichen Erkenntnißvermögens von dem thierischen Vorstellungsvermögen besteht darin, daß alle seine Bethätigungen von dem Erfassen des eignen Ich getragen und begleitet werden, so daß es als freies Princip sich über die äußere, so auch über die eigne innere Welt erheben und von den unmittelbaren Eindrücken zu secundären Reflexionen darüber aufsteigen kann.

Alles Bewußtsein des Menschen: sein Weltbewußtsein, sein Selbstbewußtsein, sein Gottesbewußtsein hat also in der Vernunft die Stätte seiner Entstehung und Gestaltung, und die Vernunft ist es, an welche zunächst sich das Christenthum als Objekt der Erkenntniß wendet, da es, um anerkannt zu werden, vorerst erkannt sein muß. Die Anerkennung erfolgt dann nicht ohne daß mit der Vernunft zugleich Wille und Gemüth betheiligt sind, und sie ist nicht das Werk rein natürlicher Selbstüberzeugung, sondern das Werk gottgewirkter Ueberzeugung, das Subjekt aber, welches überzeugt wird, ist die menschliche Vernunft, und die Ueberzeugung dieser wäre nicht möglich, wenn das Christenthum sich ihr nicht durch sich selbst bewährte, und diese Selbstbewährung des Christenthums kann sich nicht anders vollziehen, als so, daß es sich ihr als übereinstimmig mit der in ihrem eignen Wesen begründeten Ideen ausweist. Indem das Christenthum sich mit diesen religiösen Grundideen zusammenschließt, legitimirt sich das spezifisch Christliche zugleich als das wahrhaft Menschliche in heilsgeschichtlicher Erfüllung. Eine dieser Grundideen, mit der wir es jetzt zu thun haben, ist die Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit. —

„Unsere Vernunft — sagt einmal Hamann — ist dem blinden Wahrsager Tiresias ähnlich, dem seine Tochter den Flug der Vögel beschrieb: er prophezeite aus ihren Nachrichten!" Das kann der wahre Sachverhalt nicht sein. „Die Religion findet sich weder im Haupt noch im Herzen — sagt Claus Harms

in einer seiner Thesen — es lege sie denn Gott wo hinein." Auch so verhält es sich nicht. „Das Selbstbewußtsein — sagt Beck in seiner Propädeutik — hat den bedeutungslosesten und unbestimmtesten Inhalt." Auch das ist unzutreffend. Alle drei Sätze sind im Grunde Ein Satz, der einseitige Satz des Supranaturalismus, welcher alle Religion aus secundärer Offenbarung d. i. geschichtlich positiver göttlicher Belehrung ableitet. Wenn das richtig wäre, so beruhte unsere Aufgabe, die Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit als Thatsache des menschlichen Bewußtseins nachzuweisen, auf präjudizieller Selbsttäuschung.

Im Mittelalter lautet ein Axiom des Thomas von Aquino und Anderer: Daß ein Gott sei wird nicht geglaubt, sondern gewußt. Auch diesen Satz können wir nicht anerkennen, er lautete umgekehrt richtiger: Daß ein Gott sei wird nicht gewußt, sondern geglaubt, wie schon Jac. 2, 19 zeigt, wo selbst von den Dämonen „sie glaubten" gesagt wird — ganz richtig aber müßte er lauten: Daß ein Gott sei, wird mittelst Glaubens gewußt (credendo scitur), denn Glauben ist nicht der reine Gegensatz des Wissens, sondern selber eine Form der Erkenntniß und zwar die eigentliche Form des ideellen Erkennens. Als dann Kant die bisherigen Beweise für das Dasein Gottes der Kritik unterzog und einen nach dem andern abthat, wurde es eine gangbare Rede, daß das Dasein Gottes sich nicht beweisen lasse. Aber auch das ist irrig und thöricht war die Freude derer, die wie Kleuker u. A. sich beglückwünschten, daß Kant durch die metaphysischen Anmaßungen der Vernunft einen Querstrich gemacht habe. Er hatte einen Querstrich nicht allein durch ihre Anmaßungen, sondern auch durch ihre Berechtigungen gemacht, und der Gott, den er als Hypothese der speculativen und als Postulat der praktischen Vernunft zurückbehielt, war nur ein Rahmen mit verwaschenem

Bilde. Jacobi suchte das Bild einigermaßen zu restauriren, indem er behauptete, daß der menschliche Geist Gott den Verborgenen in der Naturwelt ahne und einen unmittelbaren Eindruck von ihm empfange, obwohl er diesen nicht zu reflexer Gewißheit erheben könne. Auch diese ungenügende Ansicht fand viel Verbreitung. „Was nicht als Beweis für das Dasein Gottes gelten kann — sagt Goethe (Werke 3, 230) — soll uns als Gefühl gelten, und wir rufen daher von der Brontotheologie bis zur Niphotheologie alle dergleichen fromme Bemühungen wieder heran." Er meint, daß wir aus Donner und Schnee das Dasein Gottes zwar nicht beweisen können, aber ihn in diesen Naturerscheinungen doch als übergewaltige Macht empfinden und als gestaltende Weisheit ahnen. Die pantheistischen Philosophieen durften freilich den Mund voller nehmen aus naheliegenden Gründen. Herbart aber blieb bei der Behauptung Kants, daß das Uebersinnliche außer dem Bereiche aller Erfahrung und also auch aller demonstrativen Beweisführung liege. Wahrlich, es wäre schlimm für den Menschen und schlimm für die Apologetik, wenn es sich so und nicht anders verhielte.

Von wie ganz anderen Voraussetzungen geht der Heidenapostel Röm. 1, 19 ff. aus, wo er eine dem Menschen auch ohne positive Offenbarung mögliche Erkenntniß Gottes und eine ihm auch ohne positive Offenbarung mögliche Erkenntniß dessen, was vor Gott recht ist, und nicht blos die abstrakte Möglichkeit dieser zwiefachen Erkenntniß, sondern ihren wirklich in der Menschheit vorhandenen Besitz behauptet, obwohl derselbe, statt die Sinnes- und Handlungsweise der Menschen zu beherrschen, eine Beute der herrschenden Sünde geworden ist. „Was erkennbar an Gott ist — sagt er 1, 19 — ist offenbar in ihnen, denn Gott hat es ihnen offenbar gemacht." Er sagt präsentisch: es ist offenbar, weil er von einer gemeinmenschlichen immergleichen

Thatsache redet, und nicht: ihnen, sondern in ihnen, weil es eine Thatsache des Bewußtseins ist, und dann aoristisch: er hat offenbar gemacht, weil diese Thatsache des Bewußtseins die Folge der fortgehenden Irradiation der einmal vollzogenen Schöpfungsthatsache ist. „Denn — so fährt er V. 20 begründend fort — was alles ihm unsichtbar eignet (invisibilia ejus) läßt sich von der Weltschöpfung her mittelst der Werke durch Einblick der Vernunft ersehen: sowohl seine ewige Kraft als Göttlichkeit, so daß sie unentschuldbar sind." Hier wird gesagt, wie sich Gott für menschliches Bewußtsein offenbar gemacht. Diese Selbstoffenbarung besteht darin, daß die Unsichtbarkeiten Gottes d. i. die Vielseitigkeit seines unsichtbaren Wesens sichtbar geworden, sichtbar aber nicht in unmittelbar sinnfälliger Weise, denn die Welt ist nicht das mit Darangabe der Unsichtbarkeit versichtbarte göttliche Wesen selber, sondern sichtbar insofern, als die sichtbare Welt für die menschliche Vernunft zum Spiegel des unsichtbaren Wesens Gottes wird. Es gibt also eine uns allen sich aufnöthigende Gotteserkenntniß, welche dadurch zu Stande kommt, daß sich mit der sinnlichen Wahrnehmung, deren Gegenstand die Welt ist, eine Thätigkeit unserer Vernunft verbindet, welche nicht umhin kann, durch die Mannigfaltigkeit des Erscheinenden zur Wurzel seines Ursprungs hindurchzudringen, und welche so mit Nothwendigkeit zur Idee Gottes gelangt — eine Erfassung Gottes, welche seit Erschaffung der Welt möglich gemacht und durch die Werke vermittelt ist, die sich uns nicht allein als uranfänglich entstanden, sondern auch als fortbestehend darstellen. Diese Werke wahrnehmend wird die Vernunft nicht nur das Dasein eines Gottes, sondern auch seine unsichtbaren Eigenheiten inne, nämlich 1) Gottes ewige Macht, denn die Welt in ihrer Bedingtheit und Abhängigkeit, ihrer Vergänglichkeit und Hinfälligkeit weist über sich selbst hinaus auf

eine Macht, welche sie hervorgebracht hat und durch alle Zeiten hindurch erhält, eine Macht, welche weil sie nicht selber bedingt und vergänglich sein kann, eine ewige, absolute sein muß; 2) seine Göttlichkeit. Es heißt nicht: seine Gottheit, denn die Welt bezeugt der Vernunft nicht allein, daß Gott sei, sondern auch wie er sei; sie bezeugt die überweltliche Eigenschaftung seines Wesens z. B., wie 1. Cor. 1, 21 gesagt wird, seine allerhabene Weisheit, von deren schöpferischen Ordnungen wir allenthalben umgeben sind.

Wie so gar anders redet hier der Apostel, als Kant und so viele in Behauptung der Ohnmacht des kosmologischen und teleologischen Beweises sich gefallende Denker! Er redet nicht von einer in der Menschheit vorhandenen Gotteserkenntniß, welche auf eine positive Uroffenbarung zurückgehe, sondern einer solchen, welche aus der Schöpfungsoffenbarung hervorgeht; nicht von einer Transscendenz, bei welcher Gott für die theoretische Vernunft nur eine Hypothese und für die praktische nur ein Postulat sei, sondern von einer Kundbarkeit Gottes, welcher der Mensch sich, um eignen Gedanken und sündlichen Gelüsten zu folgen, entziehen kann, welche sich ihm aber actu directo dermaßen aufdrängt, daß sie ihm alle Möglichkeit der Selbstentschuldigung benimmt; nicht von einer aus der Weltbetrachtung entstehenden unmittelbaren Ahnung, sondern im Gegentheil von wohlvermittelter Erkenntniß, indem Gott sich der Vernunft mit gleicher Vergewisserung als Noumenon dargibt, wie die Welt den Sinnen als Phänomenon. Und es ist nicht eine individuelle Ansicht, welche Paulus hier ausspricht: die ganze heil. Schrift, z. B. der Psalmist, wenn er Ps. 8, 4 sagt, daß Gottes Lob von Kinderlippen die Atheisten verstummen macht, geht von der Voraussetzung aus, daß bei naturgemäßer Entwickelung sich mit dem Selbstbewußtsein des Menschen zugleich das Gottes-

bewußtsein einstellt. Und wörtlich übereinstimmend mit dem Heidenapostel sagt Aristoteles (de mundo c. 6): „Obwohl aller sterblichen Natur unsichtbar, wird Gott aus den Werken selber ersehen," sagt auch Cicero (Tusc. 1, 29): „Gott siehest du nicht, jedoch erkennst du Gott aus seinen Werken," und ebendies sagen, obwohl nicht ohne polytheistische Entstellung, die Stimmführer aller Völker, und ebendies bezeugen thatsächlich alle Religionen.

Jene Beweise aber für Dasein und Wesen Gottes, welche nach der apostolischen Aussage die Weltbetrachtung darreicht, haben darin die Wurzel ihrer Beweiskraft, daß der Mensch sich vor sich selbst ein Beweis für Dasein und Wesen Gottes ist. Nicht als ob die Gottesidee eine angeborne wäre! Fertige Ideen, die der zum Selbstbewußtsein erwachende Mensch in sich vorfände, sind ein Widerspruch in sich selber. Die Vernunft in dem ihrer Actualisirung vorausgehenden Zustande ist reine Potenz des Geistes ohne wirklichen Inhalt. Sie gewinnt diesen erst, indem sie in Wechselwirkung zu der Außenwelt tritt. Sie ist nicht von vornherein mit einer Summe angeborner Ideen angefüllt, geschweige daß sie, wie über die Erfahrung hinausfliegende Philosophieen gefabelt haben, den idealen Organismus alles Seins in sich trüge, so daß sie ihn rein aus sich selbst zu entfalten vermöchte. Aber zwischen der Ansicht Plato's, Epikurs, Renat de Cartes' u. A., daß es angeborne Ideen gebe, und der Ansicht des Aristoteles, der Stoiker, Locke's u. A., daß die Vernunft ursprünglich tabula rasa sei, gibt es noch eine mittlere. Wenn man den Menschengeist — sagt Leibnitz gegen Locke — zu einer Marmorplatte machen will, so möge man ihn doch wenigstens als eine von Adern durchzogene Marmorplatte ansehen, aus der sich nicht ausschließlich dasjenige bilden wird, was der Meißel von außen für gut

befindet, sondern was unter dem Hinzukommen des Meißels ihre Natur gestattet. Dieses Bild entspricht dem Sachverhalt. Der menschliche Geist ist als organisches Glied des Weltganzen so eingerichtet, daß sich in ihm, sobald er in Thätigkeit tritt, gewisse Ideen erzeugen, zu denen in seiner Substanz die Prädisposition enthalten ist. Zu diesen Ideen gehören diejenigen, welche die Voraussetzung aller Religionen sind.

Der Mensch ist in seinem Geiste so angelegt, daß er sich vor sich selbst bezeugen muß: er sei ein persönliches und zwar bedingtes Wesen, es gebe aber einen Gott, der beides, ein persönliches und zugleich absolutes Wesen ist. Denn 1) der Mensch erkennt sich als persönliches Wesen d. h. als sich selbst wissendes und sich selbst bestimmendes, in sich geschlossenes und substantiell vollendetes, er erfaßt mitten im phänomenellen Wechsel seines Darlebens sich selbst als fort und fort mit sich identisch. Durch dieses Selbstbewußtsein, von welchem die Freiheit als die Macht der Selbstbestimmung nur die andere Seite ist, weiß sich der Mensch erhaben über die Natur, denn das Thier ist nicht Person, sondern nur Individuum, aus der Gattung hervorgehend und in sie wieder verschwindend. Die exakte Physiologie wird hier von nicht minder exakter Psychologie in Verlegenheit gesetzt. Denn obgleich das große Hirn mit seinen beiden Halbkugeln, welches von dem niedrigsten Wirbelthiere bis zum Menschen hinauf an Vollkommenheit der Bildung zunimmt, am hervorragendsten beim Menschen und am menschenähnlichsten bei den höchststehenden Affen, dem Schimpanse und Orang-Utang, entwickelt ist, so besteht doch in Ansehung der Art und des Umfangs der physischen Thätigkeiten zwischen dem höchsten Affen und dem Menschen eine unermeßlich größere Kluft als zwischen jenem und jedem anderen Säugethiere; zwar sind dem Affen die Fähigkeiten des sinnlichen oder niederen Vorstellens, der zweckent-

sprechenden Auswahl unter den ihm möglichen Thätigkeiten und auch haftender Erinnerung in hohem Grade eigen, aber er kann nicht denken, er kann weder Begriffe bilden noch Ideen erfassen, er hat kein Wissen um Gott, kein Wissen um die Ideale des Guten, Schönen und Wahren, er kann bis zu gewissen Graden abgerichtet werden, aber er besitzt nicht die unbegrenzte geistige Bildungsfähigkeit des Menschen. Denn es fehlt ihm wie jedem Thiere der Lichtpunkt des Selbstbewußtseins, er ist unfähig des Ichgedankens, dieser Bedingung alles Denkens, weshalb Kant einmal wahr und witzig äußerte: „Ich würde von meinem Pferde herab steigen, wenn es sum sagte.“ Allerdings liegt, wie neulich Keerl gesagt hat, in der ganzen Naturwelt die Tendenz, sich selber anzuschauen und zwar nicht mit fremden, sondern aus ihr selbst geborenen Augen. Aber nichtsdestoweniger ist zwischen der Natur auf der höchsten Stufe ihrer Verinnerung im Thiere und zwischen der Persönlichkeit des Menschen ein ungeheurer Sprung, ein unvermittelter Abstand; das fiat lux, dessen Folge das Selbstbewußtsein, ist nicht über die Naturseele ergangen, es fehlt dieser der Eine, Alles in sich schließende Vorzug, vermöge dessen jede einzelne Menschenseele eine unendliche Tiefe von ewiger Bedeutung ist. 2) Indem sich aber der Mensch als persönliches Wesen erkennt, erkennt er sich zugleich als bedingtes und beschränktes, denn a) er vermag sich selbst nur aus der Erscheinung zu erfassen, nicht sich selbst substantiell zu objektiviren: so wenig sein Auge jemals sich selbst sieht, immer nur die Erscheinung seiner selbst, ebensowenig ist das Sichwissen seines Geistes ein Selbstschauen, es ist ideelles Erkennen, wurzelhaftes, aber mittelbares Wissen, also ein scire credendo. Ferner b) ist der Mensch in seiner geistigen Actualität von dem Einflusse fremden Seins abhängig: der Geist, um sich seiner bewußt zu werden und einen wirklichen Inhalt zu gewinnen, bedarf der

Anregung von außen, der Einwirkung anderer selbstbewußter Wesen, der Erziehung. In beiderlei Hinsicht ist der Mensch sich selbst ein Beweis seiner Relativität nicht nur darin, daß er ungeachtet seines Selbstbewußtseins sich selber jenseitig bleibt, sondern auch darin, daß er nicht ohne die Einwirkung fremden Seins sich seiner selbst bewußt werden kann, denn es ist, wie v. Drey richtig bemerkt, das Gesetz alles Endlichen, daß es sich, wenn auch aus sich, doch nur durch Vermittelung eines Andern außer ihm entwickeln kann. Das menschliche Auge sieht nicht ohne Objekt des Sehens, und der menschliche Geist geht nicht aus dem Zustande der Potenz in Thätigkeit über, ohne von außen angeregt zu sein. 3) Indem nun der Mensch sich dergestalt als persönliches und relatives Wesen erkennt, erkennt er zugleich das Dasein Gottes. Denn alles Sein, was sich dadurch als bedingt und beschränkt erweist, daß es sich nicht durch sich selbst in die Erscheinung überführen kann, kann auch nicht durch sich selbst ins Dasein gesetzt sein: es muß also seine Entstehung einem anderen erhabneren Sein verdanken. So entsteht dem Menschen aus dem Gedanken seiner eignen Relativität der Gedanke eines höheren Seins, von dem sein eigenes abhängig ist, und dieses Sein kann er nur fassen als ein über ihn selbst und über die Natur hinausliegendes absolutes Sein = Gott. 4) Sich selbst als persönliches und dabei relatives Wesen erkennend, erkennt er aber zugleich auch die Persönlichkeit Gottes. Denn da er sich darin erhaben über die Natur weiß, daß er sich selbst weiß, so kann er den Gott, den er als den unsichtbaren absoluten Grund seiner selbst und alles Relativen erfaßt, nur als absolutes Selbstbewußtsein und absolute Freiheit = absolute Persönlichkeit denken. Zwar bemerkt hiergegen Spinoza in einem seiner Briefe: „Wenn ein Dreieck reden könnte, würde es von Gott behaupten, daß er im höchsten Sinne dreieckig sei," aber dieser

Einwand trifft nicht, denn Persönlichkeit ist in Wahrheit die denkbar vollkommenste Wesensform, welche der selber persönliche und ebendeshalb denkfähige und der Idee eines absoluten Wesens fähige Mensch diesem absoluten Wesen zueignen muß, wenn er es nicht entweder unter den Menschen herabsetzen und zum Brutum machen oder sich ins Undenkbare verlieren will. Er muß sich Gott als Persönlichkeit und zwar (ohne damit einem Selbstwiderspruche zu verfallen) als absolute Persönlichkeit denken, und da er 5) gedrungen ist, in diesem absolut persönlichen Gott wie seinen Ursprung so auch sein Urziel anzuerkennen, so ergibt sich ihm daraus die Nothwendigkeit eines persönlichen Wechselverhältnisses seiner selbst und Gottes. Sonach ist die Entstehung des Gedankens eines persönlichen Gottes in dem Wesen des menschlichen Geistes begründet. Es gibt eine primitive Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste d. h. ein von Gott vor-angelegtes Zeugniß, welches der menschliche Geist naturgemäß sich selber von seiner eignen bedingten und Gottes unbedingter Persönlichkeit ablegen muß. Es kann auch gar nicht anders sein; der Mensch ist ja nicht blos eine äußerlich dargestellte, sondern sich selbst wissende und sich offenbare göttliche Idee. Das Bewußtsein des Menschen von Gott als Person und von seinem persönlichen Verhältnisse zu Gott, dem Allesbedingenden, fällt deshalb mit seiner normalen geistigen Entfaltung zusammen. In diesem Sinne sagen wir mit Lichtenberg: „Der Glaube an Gott ist Instinkt, er ist den Menschen so natürlich, wie das Gehen auf zwei Beinen.“ Instinkt kann er insofern heißen, als die meisten Menschen sich bei der unmittelbar gegebenen Vernunftgewißheit begnügen, deren constitutive Factoren wir in obiger Schlußkette auseinander gelegt haben.

Zu dem Wahrheitsbesitz, den Paulus dem Menschen als solchen zuspricht, gehört auch die Erkenntniß des göttlichen

Rechts, d. h. dessen was vor Gott recht und was unrecht und also strafbar ist Röm. 1, 32. Es gibt, wie er sich 2, 14 erklärt, ein in das Menschenherz geschriebenes Gesetz und ein Wissen des Menschen um dieses Gesetz (syneidesis), welches seine Handlungen vor und nach ihrem Vollzug mit seinem Urtheil begleitet. Demgemäß geben alle diejenigen, welche, wie Friedrich Roos in seiner Schrift über das Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung (1863), nach Kants Vorgange den üblichen Beweisen für das Dasein Gottes die Anerkennung versagen, wenigstens dies zu, daß das Gewissenszeugniß den Menschen auf den Glauben eines höchsten Wesens hindränge, indem sie behaupten, daß alle anderen durch Weltbetrachtung vermittelten Beweise erst dadurch Beweiskraft gewinnen, daß sie durch diesen im Gewissen gegebenen verstärkt werden. Aber das ist eine ebenso erfahrungs- als schriftwidrige Entstellung des wahren Sachverhalts. Denn das Gewissen an sich bezieht sich, wie Passavant (Das Gewissen 1857) und noch gründlicher Kähler (Lehre vom Gewissen 1864) gezeigt hat, durchaus nur auf das Sittliche, die andere Seite des Religiösen. Es ist kein besonderes Vermögen neben Vernunft, Willen und Gemüth, sondern die Vernunft selbst ist der Ort sowohl des sittlichen Bewußtseins als des in das Welt- und Selbstbewußtsein verflochtenen Gottesbewußtseins. Beide aber, sowohl dieses religiöse als jenes sittliche Bewußtsein, sind zunächst nur als Gefühl und Trieb im Gemüth vorhanden, denn im Gemüth haben Vernunft und Wille ihre einheitliche Wurzel, von dem Gemüth geht Alles aus, was sich über die Schwelle des noch unentfalteten Bewußtseins erhebt und in das Gemüth senkt es sich aus der Sphäre des entfalteten Bewußtseins auch wieder herab. Das Gewissen ist die im Menschen zunächst als Gefühl und Trieb sich geltend machende theils richtunggebende, theils richterliche Energie sittlichen Ur-

theils. Es ist das sich selbst als Bewußtsein um Recht und Unrecht bezeugende Gesetz der sittlich angelegten Natur des Menschen, und dieses Bewußtsein ist die praktische Seite der Vernunft selbst. Diese ist religiöses und sittliches Organ zugleich. Wie sie als religiöses Organ die Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit zu beweisen im Stande ist, haben wir gezeigt. Vom Gewissen brauchte dabei keine Rede zu sein. Auch abgesehen vom Gewissen resultiren aus jenen unausweichbaren Thatsachen des Selbstbewußtseins, die wir denkend zerlegt haben, die beiden Gefühle, welche die Grundlage aller Religiosität bilden, nämlich das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, welches für sich allein noch nicht das Wesen der Religiosität ausmacht (zumal nicht in Schleiermachers verallgemeinerter Fassung, welche Hegels Witzwort, daß dann der Hund das religiöseste Wesen wäre, provocirte), und das diesem Abhängigkeitsgefühle polarisch entsprechende Gefühl der Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott. Das Gewissen aber erzeugt ein zwischen diese Gefühle mitteneín tretendes Drittes. Denn indem das sittliche Bewußtsein sich mit dem religiösen verschmilzt, entsteht die über die Idee der Persönlichkeit Gottes hinausgehende Idee seiner Heiligkeit als Gesetzgeber und Richter, weshalb die Stelle, wo wir vom Gewissen ausführlicher zu reden haben, bei einem anderen Momente der zu entfaltenden Idee des Christenthumes sein wird.

Wir haben bis jetzt überall von dem Menschen und der Welt als Bedingten und von Gott als dem Unbedingten und Allesbedingenden gesprochen, indirekt nur und anticipativ vom Geschöpf und Schöpfer. Ebendies aber, daß Welt und Mensch geschaffen seien, ist die dicht an die erste Grundvoraussetzung des Christenthums grenzende zweite, die wir nun zu erweisen haben.

§. 5. Geſchaffenheit der Welt.

a) Das zu Beweiſende.

Es iſt für das Chriſtenthum völlig gleichgültig, ob die Welt im Frühling oder im Herbſt geſchaffen iſt — eine curioſe Frage, die gar nicht geſtellt werden ſollte, weil ſie ſchon an ſich lächerlich iſt; gleichgültig auch, ob dermalen ſeit der Weltſchöpfung 7377 Jahre verfloſſen ſind, wie die Griechen zählen, oder nur 5629, wie die Juden zählen; weniger gleichgültig ſchon, ob der bibliſche Schöpfungsbericht ein glaubhaftes Bild des Schöpfungshergangs iſt oder nur mythiſch-hiſtoriſche Darſtellung der allgemeinen Wahrheiten, daß, wie z. B. Colenſo ſagt, Gott der Schöpfer und Erhalter aller Dinge, daß der Menſch gottesbildlich gemacht, daß alles was Gott gemacht ſehr gut iſt; noch weniger gleichgültig, ob die Geſchichte der Menſchheit, wie die Aegyptologen annehmen, in viele Jahrtauſende oder gar, wie die Paläontologen fordern, in viele Myriaden von Jahren, welche in der heil. Schrift ganz außer Betracht bleiben, zurückreiche, und nichts weniger als gleichgültig, ob es Präadamiten gebe, d. i. dem nach bibliſchen Bericht erſtgeſchaffenen Menſchenpaar vorausgegangene Menſchen, was die Paläontologie, auf die bei urweltlichen Thierreſten aufgefundenen Menſchenreſte verweiſend, immer zuverſichtlicher behauptet. Aber uns, die wir es hier mit Vertheidigung des Weſens des Chriſtenthums und nicht dieſer oder jener mit dem Chriſtenthum mehr oder weniger eng zuſammenhängenden Einzelheiten zu thun haben, geht auch dieſe ſich jetzt breitmachende Präadamiten-Hypotheſe nichts an, wir haben vielmehr nachzuweiſen, daß Geſchaffenheit der Welt ein fundamentales und weſentliches Moment der Idee des Chriſtenthums iſt, um dann die Gegenſätze gegen dieſe zweite Grundvorausſetzung des Chriſtenthums ins Auge zu faſſen, welche die Apologetik zu überwinden hat.

Nach allen Seiten hin zeigt ſich das Chriſtenthum als auf dieſer Grundvorausſetzung beruhend, daß die Welt geſchaffen iſt. Es ſetzt 1) voraus, daß die Menſchheit eine zeitanfänglich entſtandene, eine geſchaffene iſt. Denn iſt die durch Jeſum Chriſtum vermittelte Gemeinſchaft Gottes und der Menſchheit die Idee des Chriſtenthums, ſo hat dieſe Idee eine geſchichtliche Thatſache zu ihrem Mittelpunkte, nämlich die durch den erſchienenen Mittler bewerkſtelligte Verſöhnung (reconciliatio). Verſöhnung aber ſetzt Entzweiung voraus und dieſe muß irgendwann ihren Anfang genommen haben, denn ſie kann nur Verkehrung des urſprünglichen Verhältniſſes geweſen ſein. Ferner: wenn das Werk Chriſti, welches in Aufhebung dieſer Entzweiung beſteht, ein ausnahmslos allen Menſchen zu gute kommendes ſein ſoll, ſo muß die Entzweiung in den Anfang der Menſchengeſchichte fallen, weil ſonſt Menſchen wären, welche der Verſöhnung nicht bedurft hätten, und die Verſöhnung muß die Menſchengeſchichte dergeſtalt halbiren, daß ſie der vorchriſtlichen Menſchheit als rathſchlußmäßiges Ziel zugute kam und der nachchriſtlichen Menſchheit als verwirklichtes Ziel zugute kommt. Mit anderen Worten: die Verſöhnung wird die Menſchengeſchichte in zwei Hälften theilen, deren eine ſich dieſer Thatſache der Mitte entgegenbewegt, und deren andere die Fortbewegung der vollzogenen Thatſache zur ſchließlichen Verwirklichung des durch ſie erwirkten Möglichen iſt. Die zweite Hälfte wird damit enden, daß ſie in die Ewigkeit mündet, denn ſonſt wäre die durch Chriſti Werk ermöglichte neue Entwickelung eine ſich nie vollendende, und die erſte muß damit angefangen haben, daß ſie aus der Ewigkeit herausgeſetzt iſt, denn ſonſt wäre die Entzweiung eine ewige. Stellt man ſich alſo auf die Höhe der geſchichtlichen Thatſache, in welcher ſich die Idee des Chriſtenthums concentrirt, ſo hat man rückwärts und vorwärts blickend eine Grenze vor ſich, über

welche hinaus ſich der Blick in die unendlichen Tiefen der Ewigkeit verliert. Wir überſehen eine Geſchichte, welche als ein Ganzes mit Anfang, Mitte und Ende gleichſam innerhalb der Ewigkeit ſchwebt, wie die Erde innerhalb des Weltraums. Sie iſt allſeitig von der Ewigkeit umſchloſſen, ohne ſelber ewig zu ſein. Denn die erſte Hälfte, die hier beſonders in Betracht kommt, kann auch deshalb nicht ewig ſein, weil dann die Menſchheit auf die centrale Thatſache dieſer Geſchichte ſeit ewig gehofft hätte, was wider das Weſen der Hoffnung iſt, welche immer ein zeitlich entſtandenes Gefühl der Unbefriedigung vorausſetzt, und weil dann die ewig währende Hoffnung zeitlich erfüllt worden wäre, was wider das Weſen der Ewigkeit iſt, welche, wie ſie ohne zeitlichen Anfang iſt, ſo auch keinen zeitlichen Abbruch erleiden kann. Alſo ſetzt die Idee des Chriſtenthums kraft der geſchichtlichen Thatſache, in welcher ſie gründet, mit Nothwendigkeit voraus, daß die Geſchichte der Menſchheit zeitlich begonnen hat. Wenn aber die Menſchheit einen zeitlichen Anfang gehabt hat, ſo iſt ſie geſchaffen, denn ohne ſchon hier den Schöpfungsbegriff zergliedern zu wollen, dürfen wir doch ſofort, ohne Widerſpruch zu fürchten, Zeitanfänglichkeit ſo ſehr als eines ſeiner Weſensmerkmale anſehen, daß alles Zeitanfängliche als ſolches auch geſchaffen iſt. Wie aber das Chriſtenthum den Menſchen als geſchaffen betrachtet, ſo muß auch 2) die Welt, die ihn umgibt, geſchaffen ſein, denn der Menſch als perſönliches und dabei geiſtliches Weſen, und zumal als Gegenſtand des göttlichen Liebesraths, deſſen Verwirklichung die durch Jeſum Chriſtum beſchaffte Verſöhnung iſt, gilt chriſtlicher Anſchauung als der Mittelpunkt alles Geſchaffenen, und ſomit auch die Stellung der ihm als Wohnſitz angewieſenen Erde im Weltganzen als eine centrale, und zwar als eine wenn nicht mathematiſch, doch dignitativ centrale. Daraus aber folgt die Endlichkeit des Weltganzen. Denn

wie was eine zeitliche Mitte hat nicht ewig sein kann, so kann auch nicht unendlich sein, was eine räumliche Mitte oder auch nur einen allesüberragenden Höhepunkt hat, vielmehr muß, wo Endliches über Anderes hinausragt, auch dieses Andere endlich sein. Also liegt es in der Idee des Christenthums, daß wie die Geschichte der Menschheit einen zeitlichen Anfang, so auch die Welt einen zeiträumlichen Anfang hat, kurz, daß sie geschaffen ist.

Was das christliche Bewußtsein postulirt, bezeugt auch die Schrift, aus der es durch Vermittelung des Zeugnisses der Kirche geboren ist. Das erste Wort der Schrift ist „Im Anfang (Anfangs)" und das letzte „Komm Herr Jesu!" Das Wort der Genesis sagt, daß die Geschichte zwischen Gott und Menschen damit einen Anfang genommen, daß Gott Himmel und Erde geschaffen hat; das Wort der Apokalypse fleht um die Herbeikunft des den Anfang vollendenden Endes dieser Geschichte, welche zwar ewige Voraussetzungen und ewige Folgen hat, selber aber zeitanfänglich und also auch endlich ist. Die Schrift bezeugt ferner, daß die Entstehung der Welt ihren zeitlichen Verlauf gehabt und daß sie ihren Abschluß gefunden hat in dem göttlichen Sabbat, welcher zwischen der abgeschlossenen Weltschöpfung und der nun anhebenden Weltgeschichte mitteninne steht, eine ebenso starke Mahnung an die Anfänglichkeit der Weltschöpfung als an die Endlichkeit der Weltgeschichte. Sie bezeugt weiter, daß die mit der Entstehung des Menschen begonnene Geschichte mit der Geburt Jesu Christi die Wendung zu ihrem bestimmungsgemäßen Ende bekommen hat; sie betrachtet durchweg die Erscheinung Christi als die Mitte dieser Geschichte: er ist erschienen als die Zeiten voll geworden waren, um sich nun zu Ende zu neigen. In dem Menschen gipfelt der zeitliche Verlauf der Weltentstehung, in Christo der zeitliche Verlauf der Weltgeschichte — beidemal gehen die Aussagen der Schrift davon aus, daß die

Welt rückwärts und vorwärts begrenzt, daß ſie ſomit, wenn auch der Verewigung fähig, doch ihrer Natur nach endlich und alſo geſchaffen iſt.

Wir haben nun gezeigt, daß Geſchaffenheit der Welt ein Grundbeſtandtheil der Idee des Chriſtenthums iſt, indem wir dabei kein anderes Weſensmerkmal des Schöpfungsbegriffs annahmen, als nur die zeiträumliche Anfänglichkeit. Dieſes Eine Merkmal begreift auch wirklich alle anderen in ſich, ſo daß man es die Definition des Begriffs nennen kann. Die Beſtimmung der Art und Weiſe, wie die Welt ihren zeiträumlichen Anfang nahm, liegt außerhalb des Schöpfungsbegriffs ſelbſt. Indeß hat die Kirche ſich immer ſehr entſchieden gegen die Anſicht ausgeſprochen, welche wir in §. 2 als die ſemipantheiſtiſche bezeichneten, daß die Welt mittelſt Emanation oder Effulguration aus Gott hervorgegangen ſei, ſo entſchieden, daß ſie ſelbſt für den menſchlichen Geiſt, der nach der Schrift Gottes Einhauch iſt, eine ſolche derivative Entſtehung aus Gott nicht gelten ließ. Sie that es auf Grund der Schrift, welche die Erſchaffung als Hervorruf aus dem Nichtſein in das Daſein bezeichnet, und zwar durch Vermittelung des Wortes; ſie that es, weil es ihr widerſinnig erſchien, daß aus dem weſentlich Unendlichen weſentlich Endliches hervorgehe; ſie that es, weil ſie die Sünde und das Böſe für unerklärlich hielt, wenn die Welt oder auch nur die Geiſterwelt ihr Weſen aus dem Weſen Gottes hat. Aber die Schrift ſcheut ſich auch nicht zu ſagen, daß alle Dinge nicht nur durch Gott und in Gott, ſondern auch aus Gott ſind Röm. 11, 36; ſodann fragt es ſich, ob Gott der Unendliche, wie er die Idee des Endlichen aus ſich erzeugt hat, nicht auch die Wirklichkeit des Endlichen aus ſich heraus beſchaffen könne; und was das Böſe betrifft, ſo iſt es zwar der äußerſte Gegenſatz Gottes und als That das alleinige Produkt deſſen der es verwirklicht, aber die

Möglichkeit desselben ist von Gott gesetzt, und die in demselben liegende Selbststrafe ist von Gott geordnet, so daß es auch nicht als vermessen gelten kann, nach den in Gott selbst gelegenen und aus ihm herausgesetzten Möglichkeitsgründen des Bösen zu fragen. Allerdings bliebe das Endliche und insbesondere das Böse schlechthin unbegreiflich, wenn die Creatur als endliche Individuation des unendlichen Wesens Gottes gedacht werden sollte, die Theosophie aber, deren unübertroffener Vertreter Jacob Böhme ist, glaubt, ohne mit der Idee des Christenthums in Widerspruch zu gerathen, den Aussagen der Schrift über die Schöpfung und über Gottes Verhältniß zur Welt dadurch gerecht zu werden, daß sie ein Mittelglied zwischen Gottes ewigem Wesen und der endlichen Welt annimmt, nämlich Gottes ewige Natur oder wie sich in engerem Anschluß an die Schrift sagen läßt: seine ewige Doxa (Herrlichkeit), welche nicht sein Wesen selbst, sondern seines Wesens herrliche Erscheinung ist. In dieser ewigen Spiegelung des göttlichen Wesens originirt, wie die Theosophie sagt, die zeitanfänglich entstandene Welt, in ihr sind die Potenzen aller Dinge enthalten, deren sich die Ideen aller Dinge bedienen, um sich in Wirklichkeit umzusetzen, auch diejenigen Potenzen, in deren selbstischer disharmonischer Entfesselung das Böse seiner Naturseite nach und das aus ihm hervorgehende Strafübel besteht. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob oder inwieweit diese Anschauung schrift- und vernunftgemäß ist, wir haben sie nur flüchtig skizzirt, um zu zeigen, daß die Beziehung der Welt zu Gott dem Schöpfer enger gefaßt werden kann, ohne daß deshalb der Schöpfungsbegriff zerstört und der Idee des Christenthums eines ihrer Fundamente entzogen wird.

Dagegen schließt das Christenthum durch seine Grundvoraussetzung, daß die Welt eine geschaffene sei, folgende Ansichten entschieden von sich aus: 1) die platonisch-aristotelische

Annahme einer ewigen Materie (Hyle). Schon die ältesten Apologeten, wie Justin, Athenagoras, Tatian, erkennen bei allem Respect vor Plato die Unvereinbarkeit dieser Annahme mit dem Schöpfungsbegriff: Gott der Schöpfer wird dabei zum bloßen Bildner. Maximus in einer uns nicht erhaltenen Schrift bestritt die Hyle von Seiten des Widerspruchs, welcher in der dualistischen Setzung zweier ewiger Principien liegt. Die Gnostiker meinten der Hyle neben Gott zu bedürfen, um den Dualismus des Bösen und Guten zu begreifen. Nach dieser Seite hin nahm Irenäus in einer verloren gegangenen Schrift die Monarchie, d. i. Einheit Gottes als Princips gegen Florinus in Schutz, Tertullian gegen Hermogenes, dem er unter Anderem entgegenhält, daß Gott zum Schaffen nicht eines Stoffes außer ihm, sondern nur seiner selbst und dessen was in ihm lag bedurfte. Origenes macht einmal den treffenden Einwand, daß die zwei Principien ein übergeordnetes drittes fordern, denn woher anders wäre dem Weltbildner diese seinem Weltbildungsplan so entsprechende Hyle gekommen, wenn nicht durch eine providentielle Macht, welche so die Verwirklichung der Weltidee ermöglichte? Und Lactanz bemerkt gegen Cicero, welcher Gott zu ehren meint, indem er die Hervorbringung der Welt sich wie die Gestaltung eines Kunstwerks denkt, ganz richtig, daß er die Allmacht dadurch zur Schwäche eines Menschen herabsetze. So bekämpften die Väter die ewige Materie, aber nicht ohne daß manche trotz dieser Ablehnung des platonischen Dogma's dennoch eine ewige Weltschöpfung annehmen zu müssen glaubten. Aber auch 2) diese origenische Annahme einer ewigen Weltschöpfung ist wider den Schöpfungsbegriff, den das Christenthum voraussetzt. Die Welt ist nicht geschaffen, wenn irgend etwas an ihr ungeschaffen ist, und sie ist nicht geschaffen, wenn sie seit ewig her ist. Dennoch behauptete Ori-

genes, daß Gott von Ewigkeit geschaffen habe und gründete diese Behauptung auf die Neidlosigkeit Gottes, welche der gedachten Creatur nicht auf lange hin die Existenz vorenthalten konnte, seine Unveränderlichkeit, mit welcher sich Uebergang aus der Ruhe des Nichtschaffens in die Thätigkeit des Schaffens nicht vereinigen lasse, und seine Lebensenergie, bei welcher er unmöglich irgendwann müßig gewesen sein könne. Besonders die Frage der Neuplatoniker, was denn Gott ehe er schuf gethan haben solle, setzte die Väter in so große Verlegenheit, daß Aeneas von Gaza gegen Origenes nichts Besseres zu erwidern wußte, als daß Gott die himmlischen Geister von Ewigkeit geschaffen habe, und sogar Augustinus verlegt die Schöpfung der Engel, damit Gott immer Herr (semper dominus) gewesen sei, in die Vorweltlichkeit, indem er Immersein (sempiternitas) und Ewigsein (aeternitas), himmlische Zeit und irdische Zeit unterscheidet, während Zacharias von Mitylene wenigstens auf die der Weltverwirklichung vorausgegangene ideenbildende Thätigkeit Gottes verweist. Um so viel schwerer entledigte man sich der platonisch-aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit, als der von der ewigen Hyle! Auch im Mittelalter noch behielt man einen Rest bei, indem man der Geisterwelt aeviternitas im Unterschiede von aeternitas zusprach, obschon beides sprachlich, biblisch und im Grunde auch sachlich ein und dasselbe ist, und die Weltewigkeit war eines der Philosopheme, gegen welche sich nicht allein christliche, sondern auch jüdische Vertheidigung der biblischen Religion hauptsächlich zu richten hatte, wie das religionsphilosophische Werk Maimuni's und dessen von mir (1841) herausgegebenes karäisches Seitenstück von Ahron ben-Elia zeigen. Uebrigens stand Origenes' Ansicht, daß die Welt zwar nicht anfangslos, aber auch niemals nicht gewesen sei, in Verbindung mit seiner aus der Stoa stammenden Ansicht, daß Gott von jeher

geschaffen, indem er Welten auf Welten in endloser Folge hervorbringe. Auch das widerspricht der Idee des Christenthums, indem es dabei nicht mehr möglich ist, den Menschen als die Mitte der Welt und die Menschwerdung Christi als Mitte der Weltgeschichte zu fassen. Indeß suchte man bei allen diesen Ansichten den Schöpfungsbegriff wenigstens insoweit festzuhalten, als man der Welt im Unterschiede von Gott die Anfangslosigkeit absprach. Aber auch dieses Merkmal der Anfänglichkeit als nur approximativer Ewigkeit (im Unterschiede von der Zeitanfänglichkeit als reinem Gegensatze der Ewigkeit) erscheint gelöscht 3) in den mancherlei neueren philosophischen Ansichten von der Welt als der wesentlichen Offenbarung Gottes vor sich selbst, wodurch die Welt zu einem ewigen, unendlichen Momente in dem Lebensprocesse Gottes selber wird. So lehrte Fichte: „Die Welt und die Dinge sind da als Gottes Sich-Aussprechen seiner selbst." So Schelling: „Der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes ist das Endliche selbst." Und Hegel: „Der Mensch ist unmittelbarer, präsenter Gott; in ihm entwickelt sich Gott zum Geiste, vollendet sich die Geschichte der Welt, welche die Geschichte Gottes selbst ist." Alle diese Ansichten, welche von dem Pantheismus der Immanenz ausgehen, der nur die organischere Fassung des spinozistischen Pantheismus der Inhärenz ist, negiren wie das erste Moment der entfalteten Idee des Christenthums, so auch das zweite. Sie widerstreiten ebenso sehr dem Wesen der Welt als dem Wesen Gottes. Und doch wie ehrwürdig noch stehen die Geistesschöpfungen dieser philosophischen Systeme da, verglichen mit dem schamlosen Materialismus, mit dem sich die Naturwissenschaft unserer Tage in vielen ihrer begabtesten Vertreter brüstet! Auch der letzte Faden des den Christen mit der Idee des Christenthums verknüpfenden Bandes erscheint zer-

schnitten 4) in der materialistischen Ansicht von der atomistisch zusammengesetzten und nach mechanischen Gesetzen sich modificirenden Materie als dem Princip aller Dinge und deren naturgesetzlich, übrigens aber durch keine höhere geistige Macht bestimmtem ewigen Kreislauf. Es fehlt nicht nur jeder Erfahrungsgrund dafür — sagt Czolbe — daß Materie und Raum entstanden sind, verändert und zerstört werden können, man kann sich davon auch durchaus keinen Begriff machen, deshalb müssen wir Materie und Raum ebenso wie die durch die Materie bedingten mathematischen Axiome für ewig halten." Es ist das die Weltanschauung, welche zur Losung hat: Ohne Phosphor kein Gedanke, und allerdings ist in solchen Gedanken, wie den angeführten, nur Phosphor und nichts von höherer Menschlichkeit und philosophischer Zucht zu verspüren. „Was kein Ende hat — urtelt Ed. Löwenthal — kann keinen Anfang haben. Was nicht zerstört werden kann, kann auch nicht erschaffen werden. Der Stoff kann nicht zerstört, also auch nicht erschaffen werden; er ist ohne Ende, also auch ohne Anfang — ist ewig." Das ist eine Schlußkette wie wenn ich sagen wollte: Ein einmal ausgesprochener Unsinn kann nicht unausgesprochen gemacht werden, der Unsinn ist also ohne Ende, also auch ohne Anfang, ergo ewig. Der berühmte Physiker Arago bekannte: Celui qui en dehors des mathématiques pures prononce le mot impossible manque de prudence. Aber diese neue Schule der Epikurer behauptet aus den nichtswürdigsten Prämissen: Unmöglich kann die Materie geschaffen sein, unmöglich ist was ihr Seele nennt etwas anderes als der Inbegriff von Functionen der Gehirnsubstanz, unmöglich existirt ein Gott, denn man kann ihn nicht sehen weder mit dem feinsten Mikroskope noch mit dem weithinreichendsten Teleskope.

Gegen solche Gegensätze hat die Apologetik die vernunft-

gemäße Wahrheit der christlichen Grundvoraussetzung, daß die Welt geschaffen ist, d. h. einen zeiträumlichen Anfang hat, zu erweisen. Gerade das hat sie zu beweisen, was nach Schleiermacher gleichgültig ist. „Der Streit über eine zeitliche und ewige Schöpfung der Welt — sagt er in seiner Dogmatik 1 §. 41 — den man auf die Frage zurückführen kann, ob ein Sein Gottes ohne Geschöpf gedacht werden könne oder müsse, betrifft keineswegs den unmittelbaren Gehalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es ist daher an und für sich gleichgültig, wie er entschieden wird." Uns liegt es nicht daran, die Momente eines rein individuellen und pantheistisch zersetzten sogenannten frommen Selbstbewußtseins zu erweisen, welches sich mit Behagen ein Armuthszeugniß nach dem anderen ausstellt; wir entfalten die objektive Idee des Christenthums, nicht die ganze Fülle ihres Inhalts, aber ihren auch nicht ärmlichen Grundriß. In dieser Idee ist die Geschaffenheit der Welt ein wesentliches grundlegliches Element. Denn wäre das Kreuz des Verstandes, wie Schelling die zeitanfängliche Schöpfung nennt, nicht Wahrheit, so wäre auch das Kreuz auf Golgotha keine Wahrheit. „Die Räumlichkeit und Zeitlichkeit hienieden — sagt einmal St. Martin — ist nur die Thräne oder der Winter der Ewigkeit." Ein sinnreiches Bild dessen, was aufrecht erhalten werden muß, denn in diese zeitliche Thräne, diesen zeitlichen Winter ist derjenige in der Fülle der Zeiten herabgestiegen, der die Thräne mit dem Troste unvergänglichen Wesens gestillt und den Winter durch die Verschmelzung des Himmels mit der Erde in Frühling verwandelt hat.

Das zu Beweisende kennen wir nun sattsam, wir versuchen uns jetzt an dem Beweise.

§. 6. Geschaffenheit der Welt.

b) Der Beweis.

Gegen die Apologetik, wie wir ihre Aufgabe fassen, ist in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche (1863 S. 265 ff.) das dreifache Bedenken erhoben worden, daß die christliche Gewißheit sich nicht auf die natürliche gründen, und daß die geoffenbarte Wahrheit sich nicht nach der natürlich gewissen Wahrheit bemessen, und daß die christliche Gewißheit sich nicht dem natürlichen Urtheil mittelst wissenschaftlicher Deductionen aufnöthigen lasse. Aber wir gründen die christliche Gewißheit nicht auf die natürliche, sondern stellen die natürliche Gewißheit ans Licht, auf welche das Christenthum selbst sich gründet, indem es dieselbe für sich voraussetzt. Wir machen die natürlich gewisse Wahrheit nicht zum Maßstab für die geoffenbarte, sondern gehen nur davon aus, daß letztere ersterer angemessen sein werde, indem Wahrheit und Wahrheit harmonisch zusammenklingen müssen. Wir sind auch weit entfernt, dem natürlichen Urtheil mittelst wissenschaftlicher Deductionen die christliche Gewißheit aufnöthigen zu wollen, was nach 1. Cor. 2, 14 ein verkehrtes und vergebliches Unternehmen sein würde, aber für das natürlich und zwar intellektuell Gewisse nehmen wir allerdings wissenschaftliche Beweisbarkeit in Anspruch, obschon die Beweisführung da wo es sich um Uebersinnliches handelt auf mathematisch zwingende Beweiskraft verzichten muß, und obgleich wir das Beweisbare auch durch die beste Beweisführung Niemandem aufnöthigen können, da überall nur derjenige überzeugt wird, der sich überzeugen läßt. In diesem nicht allzu hochfahrendem Sinne unternehmen wir es, die Geschaffenheit der Welt zu beweisen.

Die Welt, die uns umgibt, macht auf uns den Eindruck des Bedingten und Beschränkten. Es ist selbst wenn unser

Auge sich in die Formen des Sternenhimmels verliert nicht der reine Eindruck des Absoluten und Unendlichen, den wir empfangen. Daß dieser Eindruck des Bedingten und Beschränkten kein falscher, sondern der wahre ist, sagt uns das Bewußtsein unser selbst. Der Mensch weiß sich als persönliches Wesen erhaben über die selbstbewußtlose Natur, selbst über die mit Naturnothwendigkeit in berechenbaren Bahnen sich bewegenden Himmelskörper. Er weiß sich aber, indem als persönliches, zugleich als bedingtes und beschränktes Wesen, und dieses Bewußtsein der eigenen Bedingtheit und Beschränktheit setzt ihm die der selbstbewußtlosen Natur außer Zweifel. Da ihm aber, wie bereits gezeigt worden ist, mit dem Gedanken der eigenen Relativität zugleich der Gedanke Gottes des Absoluten entsteht, so muß er auch alle persönlichen Wesen, die es neben und etwa über dem Menschen gibt, in diese Relativität einschließen, und so ist ihm mit dem Bewußtsein der eigenen Relativität zugleich das Bewußtsein der Relativität aller Wesen, die nicht Gott selbst sind, gegeben.

Die Philosophie pflegt nun zwar zu sagen, daß die Welt in ihren einzelnen Theilen zeitlich und räumlich beschränkt, aber als Ganzes und in ihrem Grunde ewig und unendlich sei, und daß sie ohne Haften am Einzelnen sub specie absoluti angeschaut werden müsse. Das läßt sich sagen, und man kann sich Gewalt thun es zu denken, aber das natürliche Bewußtsein wird immer und immer gegen dieses künstlich erzeugte protestiren. Denn der Mensch weiß sich nicht blos als Individuum und somit Theil des ihn umfassenden Ganzen, er weiß sich auch als Person und somit selber ein in sich geschlossenes Ganzes. Er weiß sich als Person zwar abhängig von Gott und in Wechselbeziehung gesetzt zu der Welt, aber inwiefern nichts ihn zwingend bestimmen kann gewissermaßen absolut. Diese relative Absolut-

heit gründet eben in der Tiefe der Persönlichkeit, vermöge deren er sein selbst ist. Vor der Absolutheit, die er durch Verflößung in das Allgemeine gewönne, empfindet er natürlichen Schauder, den keine Wissenschaft bannen kann. Der Mensch ist also sich selber Beweis, daß die Welt aus Einzelwesen besteht, welche theils selbstbewußtlose Natur und als solche beschränkt sind, theils als selbstbewußte Geister sich sowohl Gotte als ihres Gleichen gegenüber beschränkt, aber gerade in dieser Beschränktheit auch selbstständig wissen. Man addire nun Milliarden auf Milliarden solcher beschränkter Einzelwesen, so gewinnt man doch kein unbeschränktes Ganzes. Der Inbegriff endlicher Wesen kann nicht selber unendlich sein. Die Welt ist also endlich.

Die Endlichkeit liegt in ihrem Wesen. Man rede dem Menschen noch so scharf- und tiefsinnig ein, daß er ein Moment im Selbstleben Gottes sei; er wird, aus der Höhe der Speculation auf den Boden der Erfahrung zurückversetzt, sich dessen schämen, daß ein so erbärmliches Subjekt wie er ist ein Ingrediens des göttlichen Selbstlebens sein soll; das Bewußtsein des unendlichen Abstandes wird immer wieder durchbrechen. Sobald er betet, straft er sich Lügen und bekanntlich beten alle Völker, die Menschheit betet. Mag man vom Begriffsstandpunkte eines Feuerbach über das dem armseligen Vorstellungsstandpunkte angehörige Gebet vornehm lächeln — die Geschichte der Menschheit registrirt diese Autapotheose als eine Tollheit, denn die Geschichte bestätigt, wie einmal Cicero sagt (de nat. Deorum II, 2, 5), die naturgemäßen Urtheile (judicia naturae), während sie Meinungs-Gedichte fortwischt. Der Mensch weiß und fühlt sich Gott der absoluten Persönlichkeit gegenüber als bedingte und beschränkte. Er ist nicht Gott. Ist aber der Mensch nicht Gott, so ist es auch die Welt nicht. Die Natur nicht, denn der Mensch weiß sich über sie erhaben; die Geister neben oder

über ihm nicht, denn um neben oder über ihm zu ſtehen müſſen ſie Perſonen ſein und ſind ſie gegen Gott ebenſo in ſich geſchloſſen als gegen die Welt. Es liegt alſo im Weſen der Welt, daß ſie bedingt und beſchränkt iſt. Sie wäre Gott, wenn ſie es nicht wäre. Daß ſie aber nicht Gott iſt, darauf drückt das Selbſtbewußtſein des Menſchen ein Siegel, welches ſich zerbrechen aber nicht wegläugnen läßt.

Iſt aber die Welt bedingt und beſchränkt, ſo iſt ſie auch zeitanfänglich, ſie iſt geſchaffen. Denn alles was iſt, iſt entweder außergöttliches Sein, ohne welches Gott nicht aufhört, der in ſich ſelbſt abſolut Seiende zu ſein, oder es iſt innergöttliches Sein, ohne welches Gott nicht Gott wäre. Gehört die Welt dieſem innergöttlichen Sein an, ſo wäre ſie Gottes weſensnothwendige Selbſtoffenbarung und wäre als ſolche, da ſie ſich mit dem Weſen Gottes decken müßte, abſolut und ewig. Nun iſt ſie aber bedingt und beſchränkt, ſie iſt alſo außergöttliches, von dem innergöttlichen weſensverſchiedenes Sein, alſo Gottes des in ſich ſelber Abſoluten und Ewigen nicht abſolute, ſondern abhängige, nicht ewige, ſondern zeitanfängliche Setzung, kurz ſie iſt geſchaffen.

Es ſind Sätze einer falſchen Gnoſis, wenn Rothe in ſeiner Ethik ſagt: „Die Schöpfung iſt ein ſchlechthin nothwendiger Act Gottes. So wahr Gott Gott iſt, muß er Schöpfer ſein. Die Nothwendigkeit iſt zwar eine perſönliche oder moraliſche, dies benimmt ihr aber nichts von ihrer Strenge.“ Und: „Wie die Schöpfung eine endloſe, ſo muß ſie auch als eine anfangsloſe, nicht aber als ewige gedacht werden.“ Hiegegen müſſen wir erwiedern: Was einen zeitlichen Anfang hat, aber ewig erhalten bleibt, iſt deshalb noch nicht weſentlich ewig; was aber keinen zeitlichen Anfang hat, iſt ebendamit weſentlich ewig und nothwendigerweiſe endlos, es ſchwebt nicht blos in der Ewig-

keit, sondern füllt sie aus. Sodann: Wenn die Schöpfung ein schlechthin nothwendiger Act Gottes ist, so läßt sich auch dadurch daß man die absolute Nothwendigkeit zur moralischen stempelt, nicht der Consequenz entrinnen, daß die Welt, weil gleich ewig wie Gott, auch gleichen Wesens mit Gott sei. Und wenn Gott nicht Gott ist, sofern nicht zugleich Schöpfer, so ist ja ebendamit gesagt, daß das Dasein Gottes als lebendiges durch die Schöpferthätigkeit bedingt und daß also die Welt ein integrirendes Glied des Lebensprocesses Gottes selbst ist. Es wird unmöglich, ihr außergöttliches Sein festzuhalten, und der Schöpfungsproceß geht aus den Fugen.

Auf solche Sätze, wie die obigen von Rothe, geräth man, wenn man jener neuplatonischen und auch sonst beliebten Frage: Was that denn Gott ehe er die Welt schuf? nicht anders entgehen zu können meint, als indem man die Voraussetzung zugibt, von der sie ausgeht, daß nämlich die Lebensenergie Gottes müßig gewesen wäre, wenn er nicht von Ewigkeit geschaffen hätte. „Princip und Wirklichkeit — sagt in diesem Sinne Schwarz in seinem Werke über das Wesen der Religion (1847) — sind correlate Begriffe: so wenig wie eine Wirksamkeit ohne Wirkung, ein Princip ohne Wirklichkeit gedacht werden kann, ebenso wenig Gott ohne die Welt.“ Aber das ist ein Trugschluß von der falschen Prämisse aus, daß Gott nur als Schöpfer Princip sei. Inwiefern er als Schöpfer Princip ist, hat er freilich die Wirklichkeit der Welt zu seinem nothwendigen Correlate. Aber er ist Princip nicht blos in Bezug auf die Welt als sein principiatum, er ist vor allem principium sui. Er ist nicht blos das Leben der Welt, sondern ist auch abgesehen von der Welt absolutes Leben in sich selbst. Man braucht ihm nicht die Welt zu geben, daß er habe, wie und woran er sich bethätige. Auch das bezeugt dem Menschen sein Selbstbewußtsein. Denn

wenn er sich von aller Creatur abzieht und in Gott versenkt, so hat er keine Langeweile, sondern findet Freude die Fülle und liebliches Wesen in der Tiefe Gottes. Nicht blos eine Welt von Leben, sondern eine Unendlichkeit von Leben thut sich ihm auf. Wenn nun der Mensch keine Langeweile hat in Gott, wie sollte Gott Langeweile haben in ihm selber? Wenn der Mensch, von der Welt ausgehend, sich selig fühlt in Ihm, wie sollte Er nicht ohne die Welt selig sein in ihm selber? —

Also ist die Welt weder ewig wie Gott ewig ist, noch so schlechthin nothwendig daß Gott ohne sie nicht Gott wäre, sie ist zeitanfänglich und durch einen schlechthin freien (nur, wie wir weiterhin sehen werden, relativ nothwendigen) Willensact Gottes gesetzt; sie schwebt in der Ewigkeit als die Negation der Ewigkeit, und lebt, webt und ist in Gott als die Negation des Absoluten. So sagt uns unser Bewußtsein, es sagt uns aber auch, daß, obgleich die Wirklichkeit der Welt zeitanfänglich sein muß, doch die Idee der Welt in Gott nicht anders als ewig sein kann. Denn da in Gott keine Zeit ist, so kann auch keine Zeit gewesen sein, wo die Welt nicht Gegenstand seines Wissens und Wollens gewesen wäre. Der Christ, welcher in der ihm widerfahrenen Gnade den Ausfluß eines ewigen Gnadenrathschlusses erkennt, hat dessen doppelte Gewißheit. Wir machen aber die Welt dadurch nicht hinterdrein doch zu einer ewigen. Die ewige Idee der Welt ist ja eben der inhaltvolle göttliche Gedanke des Zeitlichen und Räumlichen, des Abhängigen und Endlichen. Es ist der göttliche Gedanke eines Anderen, das nicht Gott ist. Dieser göttliche Gedanke eines Nicht-ich ist aber nicht die nothwendige Kehrseite des göttlichen Ichgedankens. Er fällt nicht so mit dem ewigen, absoluten Selbstbewußtsein Gottes zusammen, daß er zwar seiner äußeren Verwirklichung nach eine Sache der Freiheit, formell aber eine Sache der Nothwendigkeit wäre. So

lehrt Anton Günther (z. B. Janusköpfe S. 402). Wir können auch das nicht zugeben. Denn endliche Weſen können allerdings ſich ſelbſt nicht anders denken, als daß ſie ſich von Anderen unterſcheiden, aber auf Gott leidet das contraria contrariis illucescunt keine Anwendung; er faßt, indem er ſich ſelbſt denkt, eine unendliche Lebensfülle zuſammen, die in ſich ſelber bei aller Weſenseinheit ſo mannigfaltig iſt, daß ſie nicht erſt einer Folie bedarf, um ſich ſelber licht zu werden. Alſo: auch ſchon der Gedanke der Welt als der Gedanke eines Nicht-ich hat in Gott die Freiheit zur Wurzel. Hat er aber die Freiheit zur Wurzel, ſo hat er ein freies Motiv. Dieſes freie Motiv kann kein anderes ſein, als die Liebe. Die Liebe aber kann nicht daran genug haben, eine Welt als ihr Objekt zu denken: ſie muß dieſelbe verwirklichen, ſo daß das gedachte Nicht-ich zur Gegenſtändlichkeit auch Selbſtſtändigkeit gewinnt und ein Ich in ſich ſelbſt wird. Denn die Liebe iſt ein Verhältniß von Ich und Du. Liebe und Wirklichkeit des geliebten Gegenſtandes ſind Correlata.

Es ſcheint auch hier wieder, daß wir der Welt Ewigkeit und Nothwendigkeit zueignen, welche wir ihr doch abſprachen. Denn Gott iſt Liebe. Nicht allein die Schrift ſagt das, auch z. B. Cicero ſagt, daß der höchſte Gott optimus maximus, nicht maximus optimus, weil Liebe über Macht geht, und unſer Aller Bewußtſein ſagt es. Die Liebe iſt ja das Leben alles Lebens, ſie iſt der Grund alles Ethiſchen, ſie iſt die Signatur aller Perſönlichkeit, denn Perſönlichkeit ohne Liebe iſt ein Widerſpruch in ſich ſelbſt, ein kaltes Feuer und finſteres Licht, ein Weſen, dem etwas Weſentliches fehlt. Iſt alſo Gott die Liebe und zwar, da er an Güte wie Macht der Abſolute iſt, die heilige Liebe, ſo ſcheint die Welt und zwar als wirkliche ewig ſein zu müſſen, damit dieſe ewige Liebe ein ewiges Objekt habe.

Aber es ſcheint nur ſo. Gott iſt von Ewigkeit Liebe, ohne die Welt nöthig zu haben, um lieben zu können. Er hat an ſich ſelber das Objekt ſeiner Liebe, er iſt ja nicht eine leere Monas, ſondern eine unendliche Fülle unterſchiedlichen und doch weſenseinigen Lebens. Die Liebe iſt das Band ſeiner abſoluten Vollkommenheit. Daß er aber von Ewigkeit her auch den Gedanken einer zu ſchaffenden endlichen Welt gefaßt hat, die er in ſein unendliches Liebesleben aufnehmen will, das iſt freier Entſchluß ſeiner Liebe, und daß er dieſen Gedanken einer endlichen Welt verwirklicht hat, das iſt die freie That ſeiner Liebe. Der Entſchluß iſt ewig, die That iſt zeitlich, denn das Zeitliche wäre nicht zeitlich, wenn es verwirklicht wäre durch eine ewige That. Die Welt iſt zeitlich geworden und zeitlich in ſich ſelbſt, aber aus der Ewigkeit hat ſie ihren Urſprung. Tempus est pars aeternitatis, ſagt Cicero (inv. 1, 26). Die Ewigkeit kann das Zeitliche faſſen und aus ſich entlaſſen, das Zeitliche aber ſtrebt ruhelos dahin zurück, von wo es ausgegangen. Es iſt wie das in die Fremde verſetzte Kind der Ewigkeit, welches Ruhe ſucht und nirgends Ruhe finden kann als an der Mutterbruſt und in den Armen ſeines Erzeugers.

§. 7. Schuld der Sünde und verſchuldeter Tod.

a) Das zu Beweiſende.

Wir haben nun nachgewieſen, daß Perſönlichkeit des Verhältniſſes Gottes und der Menſchheit, ſo wie Geſchaffenheit und Endlichkeit der Welt zwei weſentliche Momente der Idee des Chriſtenthums ſind; das erſtere eignet dem Chriſtenthum ſchon weil es Religion iſt, das letztere ſchon deshalb weil es ſecundäre und alſo geſchichtlich-poſitive Offenbarung iſt. Aber beide Momente ſind nur die unterſten Grundlagen der Idee des Chriſtenthums und reichen noch nicht in ihr eigenthümliches Weſen.

Ein drittes Moment, zu dem wir jetzt übergehen, führt schon weiter. Ist die in Christo vermittelte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit die Idee des Christenthums, so ist es seinem eigenthümlichen Wesen nach nicht blos eine neue Weise menschlicher Gottesverehrung, sondern ein neuer Anfang menschlicher Gottesgemeinschaft, also Herstellung einer ohne dasselbe nicht vorhandenen Gottesgemeinschaft, nicht blos Vollendung der auch ohne dasselbe, obwohl nur unvollkommen, vorhandenen. Da aber der Mensch nicht als gottentfremdeter geschaffen sein kann, sondern als gottverbundener, so weist die Vernothwendigung eines solchen neuen Anfangs darauf zurück, daß der erste gute Anfang, in welchen der Mensch hineingeschaffen worden ist, einen Abbruch erlitten hat. Das Christenthum hat also zu seiner Voraussetzung die Sünde, denn Sünde ist eben dasjenige Verhalten des Menschen, vermöge dessen er das Wohlverhältniß zu Gott, in das er hineingeschaffen ist, selbstwillig abbricht. Das Christenthum setzt aber nicht blos Sünde einzelner Menschen voraus, sondern Sünde der Menschheit, denn es will nicht blos Religion Einzelner, sondern der Menschheit sein; seine Tendenz ist eine durchaus universale. Ferner: erwägen wir, daß Jesus Christus, der Mittler der neuen Gottesgemeinschaft, von uns nicht angebetet werden dürfte, wenn seine Persönlichkeit nicht, wie einerseits eine zeitanfängliche menschliche, so andrerseits eine ewige göttliche wäre, daß also die ewige Herrlichkeit der Gottheit der Ausgangsort des Weges ist, der ihn bis in die Tiefe des Kreuzestodes herabgeführt hat: so erhellt daraus, daß die menschheitliche Sünde ein unendliches Uebel sein muß; die zu ihrer Beseitigung getroffenen Anstalten, welche aus dem absoluten Leben der Gottheit in den Abgrund des martervollsten menschlichen Todes herabriefen, fordern es. Ein unendliches Uebel aber ist die Sünde als Verschuldung an dem unendlichen Gott, denn sie

ist ja eben Abbruch der Gemeinschaft mit ihm und Durchbrechung der Abhängigkeit von ihm, in welcher wir stehen als seine Geschöpfe. Sodann ist die Sünde auch deshalb ein unendliches Uebel, weil die nothwendige Folge der Losreißung von Gott der Tod ist; denn losgerissen von dem, welcher die Macht und Ursache alles Lebens ist, verfällt alles bedingte Leben nothwendigerweise dem Tode. Durch den Tod bestraft sich die Sünde als Schuld d. i. als an sich und nach dem Urtheil unseres Gewissens buß- oder straffälliger Thatbestand; der Tod ist die verschuldete Folge der Sünde. Das Christenthum setzt das voraus, denn es macht sich anheischig, die an Christus Gläubigen nicht allein von der Schuld der Sünde, sondern auch von dem verschuldeten Tode zu befreien. Es erklärt also, daß der Tod nichts ursprünglich Gottgewolltes, nichts schöpferisch Gesetztes ist. Die Auferstehung Jesu Christi erklärt den Tod für ein zwischeneingekommenes naturwidriges Uebel, denn sie ist bürgschaftleistender Anfang seiner Aufhebung. Es liegt also in der Idee des Christenthums, daß die Sünde Schuld und der Tod Folge der Sündenschuld ist. Es ist dies das dritte Moment, welches uns aus dem allgemeinen Wesen des Christenthums schon in sein besonderes einführt.

Daß wir, indem wir dieses Moment der Idee des Christenthums entnehmen, nicht einem falschen, sondern dem selbsteigenen Reflexe des Christenthums in unserm Bewußtsein folgen, das bestätigt uns die Schrift auf allen Blättern. Im Anfange der Schrift lesen wir die grundlegliche Gottesverheißung, welche dem Fluche der ersten Sünde entgegentritt; in der Mitte der Schrift wird uns der Verheißene vorgeführt als das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt; am Ende der Schrift schauen wir den neuen Himmel und die neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnet — Thatsachen, welche schreiend bezeugen, daß Sünde Schuld und als solche ein unendliches Uebel ist. Ferner im Anfange

der Schrift lesen wir, wie der Tod als Strafe der Sünde gedroht wird; in der Mitte der Schrift, wie der Tod von Jesu Christo zur Beseitigung der Sünde und des Todes erlitten wird; am Ende der Schrift, wie zur Vollendung des Werkes Christi der Tod in den Feuerpfuhl geworfen d. h. auf ewig an den Ort der Verdammniß verbannt wird. Es steht also fest, daß das Christenthum Sünde und Tod als Schuld und Strafe zu seiner dritten Grundvoraussetzung hat. Die Wirklichkeit dieser Grundvoraussetzung ist unzweifelhaft und jedem Gläubigen auch ihre Wahrheit. Die Apologetik aber hat zu zeigen, daß auch schon das gemeinmenschliche Bewußtsein ihrer Wahrheit Zeugniß gibt.

Aber gegen welche Gegner haben wir dieses „Zeugniß der Seele" aufzurufen? Die Apologetik hat das Christenthum auch hier gegen widerchristliche und doch sich für christlich ausgebende Richtungen innerhalb der Kirche selbst zu vertheidigen. Eine dieser Richtungen ist der deistische Rationalismus. Dieser läugnet, daß die Sünde der erstgeschaffenen Menschen von entscheidenden Folgen für das ganze Geschlecht gewesen; er läugnet, daß die Sünde als solche eine absolute Schuld von ewigen Folgen sei; er läugnet, daß der Tod die Strafe der Sünde. Wegscheider in §. 116 seiner 1844 zum achten und letzten Male erschienenen Institutiones sagt ausdrücklich, daß was in 1. Mos. c. 2—3 als Strafe der Sünde erscheine für die nothwendigen Folgen der creatürlichen Endlichkeit zu halten sei; die Dogmen von der Erbsünde und von der Zurechnung der adamitischen Sünde findet er wider die Güte und Weisheit Gottes und wünscht, daß der Wahn vom Tode als Sündenstrafe endlich einmal einer heiterern Anschauung (laetioribus imaginibus) weiche. In diesem Sinne deutet Knobel in seiner Auslegung der Genesis die Geschichte des Falles. Und Colenso beseitigt den Satz, daß durch eines Menschen Sünde der Tod in die Welt gekommen sei, ohne sich

an Röm. 5, 12 zu kehren, als ein Stück der Mythologie von Miltons Paradise lost, unter deren Bürde die englische Theologie bis heute „stöhne“: die Sache verhalte sich, wissenschaftlich angesehen, so, daß der Tod für den Menschen ebenso wohl wie für andere lebende Wesen eine nothwendige Folge seines natürlichen normalen Zustandes sei (The Pentateuch p. IV. §. 221). Die Frage, ob sich denn wirklich von dem Menschen der Gegenwart, dessen Bestand physisch nach und nach abwelkt, und (was die Hauptsache) an dessen Marke die Sünde zehrt, ein Schluß ziehen lasse auf den sündlosen Menschen des Urstandes, wird gar nicht aufgeworfen; die Geologie glaubt ja Menschenreste aufgefunden zu haben, welche weit über den biblischen Anfang des Menschengeschlechtes zurückreichen und beweisen sollen, daß der Mensch des Urbeginns sich von der untersten Culturstufe eines rohen Jäger- und Fischerlebens allmählich emporgearbeitet habe. Auch die Frage, ob denn Unsterblichkeit, gesetzt auch daß sie keine Natureigenschaft des Menschen war, ihm nicht doch vielleicht, so lange er in Gemeinschaft mit Gott verblieb, als eine Gabe der Gnade eigen oder bestimmt sein konnte, bleibt unbedacht; denn diese naturwissenschaftlich aufgeblähte Sinnesweise verwirft alles Uebernatürliche schon im Begriffe und nichts liegt ihr ferner, als die Tragweite ethischer Wirkungen auf physische Verhältnisse in ihren Calcul aufzunehmen; die biblische Schöpfungsgeschichte des Menschen gilt ihr als eine kindische Fabel, sintemal „ein ausgewachsener Mensch nicht geschaffen werden kann, weil eben sein Begriff ist daß er gewachsen sei,“ was ebenso absurd ist, als wenn ich sagen wollte, daß ein Bildhauer keinen ausgewachsenen Pygmalion bilden könne, weil er um ausgewachsen zu sein gewachsen sein müßte. Dagegen trägt sich diese Sinnesweise mit den Fragen, ob Menschen und Thiere sich aus einer einzigen Urzelle oder aus vielen von vornherein verschieden an-

gelegten Urzellen entwickelt haben, oder ob etwa eine höchst entwickelte Affenfamilie das erste Menschenkind aus sich herausgesetzt, denn dies sind die Möglichkeiten, bei denen man hinaus zu sein meint über den Standpunkt Okens, welcher annahm, das Verhältniß zwischen Luft, Licht, Elektricität u. s. w. sei einmal in der Urzeit so günstig gewesen, daß sich die im Urschlamm enthaltenen Grundstoffe zu einem Menschen zusammen thun konnten. Diese Urmenschlein der Naturwissenschaft, welche alle Elfen und Kobolde an Mährchenhaftigkeit übertreffen, fordern freilich einen andern Geschichtsanfang, als den auf den ersten Blättern der Genesis erzählten. Wenn der Mensch sich dergestalt wie eine Froschquappe vom Urschlamm abgelöst hat, so kann er nicht unsterblich gewesen sein, und wenn ihn dergestalt eine Aeffin geworfen und in ihm sich selbst übertroffen hätte, so muß er in seinem Urstande ein roher satyrartiger Gesell gewesen sein, dem viel zu gute zu halten war (denn Jugend, zumal solche, hat nicht Tugend), und wenn er dergestalt aus einer Urzelle erwachsen ist, so wird auch übrigens alles mit ihm ungeheuer natürlich zugegangen sein. Nur schade, daß sich die Frage erhebt, wer denn die Urzelle ins Dasein gesetzt und unter seine Obhut genommen hat, eine Frage, bei der man sich an den Ausspruch Voltaire's erinnert: Wahrlich wenn es keinen Gott gäbe, so müßte man, um das Wirkliche zu erklären, einen erfinden.

Die wiedererwachte und erstarkte kirchliche Wissenschaft war eine Zeit lang so selbstbewußt, daß sie den Rationalismus für immer verdrängt zu haben glaubte. Aber wie arg hat sie sich getäuscht! Es gab eine durch geistige Impotenz, seichte Trivialität und weder kalte noch warme Mittelmäßigkeit sich charakterisirende Gestalt des Rationalismus, welche allerdings jetzt so ziemlich verlebt ist, aber der Rationalismus selbst herrscht noch und unterscheidet sich von dem frühern dadurch, daß er, kecker

geworden, den kirchlichen Glauben trotz aller seiner biblischen Stützen für einen überwundenen Standpunkt erklärt, ohne es auch nur der Mühe für werth zu halten, sich einen Schein der Uebereinstimmung mit der heil. Schrift zu geben. Die Zeit des alten vulgären Rationalismus ist vorüber, zugleich auch die Zeit jener großartigen philosophischen Systeme, welche ihm, wie z. B. Hegel dies thut, vorwerfen, daß er dem Inhalt wie der Form nach der Philosophie entgegengesetzt sei — die herrschende Zeitrichtung ist der Niederschlag beider; eine Verquickung rationalistischer Freisinnigkeit und philosophischen Bramarbasirens, welches bis zum Ekel immer und immer wiederholt, daß man nichts Supranaturales annehmen könne, ohne den wahren Gottesbegriff zu fälschen. Es ist der speculative Pantheismus, dessen Parole der moderne Rationalismus zu der seinigen gemacht hat. Dieser Pantheismus ist es gewesen, welcher das Moment der Idee des Christenthums, von dem wir handeln, gründlich zersetzt hat. Pantheistisch nennen wir, wie früher erörtert worden ist, alle diejenigen Systeme, welche die Persönlichkeit nur für eine beschränkte Form des Absoluten und die Welt für die nothwendige Gegenständlichkeit des Absoluten halten. Bei solcher Grundanschauung ist weder eine christliche Auffassung des Wesens der Sünde noch des Todes möglich. So ist in Fichte's System, diesem Egoismus im größten Styl, keine Sünde möglich, als Sünde gegen die dem Ich eingegründete moralische Ordnung; eine Sünde aber gegen eine Ordnung, über der kein ordnender persönlicher Gott steht, ist nur noch ein übriggebliebener Schatten vom Wesen der Sünde. Nach Schellings Identitätsphilosophie ist der Mensch im Guten wie im Bösen nur Werkzeug einer absoluten Nothwendigkeit; das Böse wie das Gute ist integrirendes Glied einer nothwendigen Entwickelung, in welche alle Freiheit des Menschen aufgehoben ist.

Ebenſo iſt für Hegel das Böſe ein unentbehrliches Mittel des Abſoluten, um aus dem Stande des Begriffs in den Stand der Idee zu gelangen; der Sündenfall iſt ihm der ewige Mythus des Menſchen, wodurch er eben Menſch wird, und der Menſch gilt ihm ja für die Geburtsſtätte des werdenden Gottes. Das Böſe, ſagt Vatke in ſeinem Werke über die menſchliche Freiheit (1841), iſt ein nothwendiges dialektiſches und negatives Moment der Geſammtentwickelung; man darf dies aber — fügt er vorſichtig hinzu — nur in der ſtrengen Wiſſenſchaft ſagen, auf praktiſch religiöſem Gebiete muß man ſich blos an die Nothwendigkeit des Kampfes zwiſchen Geiſt und Fleiſch halten. Und Schwarz, der in ſeiner Geſchichte der neueſten Theologie die zur Herrſchaft berufene Religion der Neuzeit als „ſpeculativen Theismus“ bezeichnet, ſagt in ſeinem Werke über das Weſen der Religion: Die Sittlichkeit iſt fortwährend Ueberwindung aller ſupranaturalen Einwirkungen; ſie iſt durch die Verſenkung (immersio) in den abſoluten Geiſt bedingt, dadurch daß das Selbſt des Menſchen ein univerſales wird. Wie klingt das ſo myſtiſch, aber die Prämiſſe, von welcher ausgegangen wird, zeigt daß es eher buddhiſtiſche als chriſtliche Myſtik iſt, denn das Chriſtenthum iſt ſeinem Weſen nach durch und durch ſupranatural: Zurechtbringung und Verklärung des Natürlichen durch ſupranaturale Einwirkungen iſt ſein Endzweck. Wenn es nicht wahr wäre, daß Gott über- und inweltlich zugleich iſt, indem er die Welt erfüllt, ohne in ſie aufzugehen, und wenn es nicht wahr wäre, daß es ein übernatürliches Wirken Gottes gibt, welches, vernothwendigt durch die Geſchichte freier Weſen und beſtimmt durch ethiſche Motive, in den ſchöpferiſch geordneten natürlichen Verlauf eingreift, ſo würde man beſſer thun, das Chriſtenthum geradezu fallen zu laſſen, als eine Gottes- und Weltanſchauung, die ihm innerlichſt widerſtrebt, unehrlicher Weiſe für chriſtlich

auszugeben und etwa gar der kirchlich christlichen als die wahrhaft christliche entgegenzusetzen. Denn wenn man die Ueberweltlichkeit Gottes und mit ihr die Möglichkeit des Uebernatürlichen aufgibt, so wird sowohl das Wesen der Sünde hinfällig, welche nun nicht mehr dem göttlichen Willen schlechthin widerstreitende Erhebung des Menschen wider ein schöpferisch eingegründetes oder geschichtlich geoffenbartes Gesetz des Ueberweltlichen ist, als auch das Wesen des Todes, welcher nun nicht mehr durch übernatürliches geschichtliches Eingreifen Gottes verhängte Strafe der Sünde, sondern normale unvordenkliche Natureinrichtung ist. Darum ist in den Werken der Vertreter dieser Gottes- und Weltanschauung von Sünde wenig die Rede; schon das Wort gilt ihnen als mit Beschränktheit behaftet und beinahe als einem veralteten Standpunkt angehörig. Man wird in Renans Leben Jesu lange suchen müssen, um diesem Worte zu begegnen. Und bei Schwarz findet es sich nur da, wo es gilt, kirchliche Richtungen zu verhöhnen, wie wenn er z. B. sagt: „die neue Orthodoxie sei, wenigstens in ihrem ersten Auftreten, so voll Sündenbewußtsein und Sündengenuß gewesen, wie es nur der frühere Pietismus war.“ Indeß dürfen wir nicht verschweigen, daß Schwarz für das Absolute doch wenigstens einen Kern der Persönlichkeit fordert. Wo aber dieser Kern zerschlagen und ebendamit Gott in der Idee vernichtet ist, da ist die Sünde als Widerspruch mit dem Allgemeinen nur noch ein wesenloser unfaßbarer Schatten. Und der Tod?! — Ludw. Feuerbach hat ihn im 3. Theile seiner Werke in einem 18 Seiten langen Reimgedicht besungen. „O liebe Seele, jammre nicht, Wenngleich dein Ich zusammenbricht.“ Indeß fügt er doch hinzu: „Es endet die Identitas, Der Tod ist nicht ein leerer Spaß.“ In den vorausgehenden Abhandlungen über den Tod sagt er unter Anderem: „Der zeitliche sinnliche Tod setzt

als seinen Grund einen unzeitlichen übersinnlichen Tod voraus. Dieser ewige übersinnliche Tod ist — Gott." Das ist die vollständige Vertauschung des Christenthums mit dem Buddhismus. Das Absolute = Gott ist çûnja das Leere, woraus Alles entsteht und wohin es zurückgeht, und der Tod ist nirwâna der Proceß, vermöge dessen der Mensch in das çûnja zurückgenommen wird. Sonst pflegte Feuerbach zu lehren: Es gibt keinen Gott außer dem Menschen. Der Satz: Es gibt keinen Gott als den Tod lautet noch schauerlicher, und doch ist der Schlamm des Aberwitzes, in welchen der bei diesem Satze angelangte Abfall von dem lebendigen Gott versunken ist, weniger tief. Denn es wird dem Menschen doch wenigstens etwas übergeordnet, wenn es auch nur das Nichts ist.

Wie nothwendig sich von pantheistischen Prämissen aus eine andere Auffassung der Sünde und des Todes ergibt, als welche das Christenthum, nämlich das biblisch-kirchliche, voraussetzt, zeigt auch Schleiermacher. Gott und Welt — so philosophirt er in seiner den größten philosophischen Geistesschöpfungen ebenbürtigen Dialektik — fordern sich gegenseitig, Gott ist weder ohne die Welt noch außer der Welt, er ist die lebendige Einheit der Welt. Vor solcher Grundanschauung hält nichts Supranaturales Stand, Alles was dafür gilt muß sich gefallen lassen, ins Natürliche herabgezogen zu werden, selbst der Charakter des schlechthin Neuen und Wunderbaren, welcher der Erscheinung Christi zugesprochen wird, ist nur ein scheinbar supranaturaler. Daß aber Sünde und Tod von da aus zu Naturnothwendigkeiten werden, ist Selbstverstand. Der Mensch — so dogmatisirt Schleiermacher — ist mit der Anlage zur Sünde und sterblich geschaffen; zugleich mit der ihm anerschaffenen Vollkommenheit war ihm eine seiner Natur als solcher anhaftende Urständlichkeit eigen, ein Dualismus, aus dem keine wahre Gerechtigkeit ent-

stehen konnte. Der Mensch des Urstandes war sonach mit einem Deficit behaftet, und auch das Werk Christi verfällt so der Naturnothwendigkeit: es ist der unausbleibliche letzte Ruck zur Verwirklichung der Idee des Menschen, es ist nicht Veranstaltung freien göttlichen Erbarmens, sondern Deckung eines dem Menschen anerschaffenen Deficits, nicht Erlösung aus dem Abgrunde der Sünde und des Todes, denn Sünde und Tod sind gar nichts so Schreckliches, sie sind des Menschen natürliche Mitgift von Anbeginn. Ist einmal die Sünde in unserer Natur angelegt — so predigt Schleiermacher (Gesammelte Predigten Bd. 3 S. 7 f.) — so hängt sie auch mit allem Anderen so genau zusammen, daß unser Bewußtsein nicht eher vollkommen sein kann, als bis auch sie wirklich zur Erscheinung gekommen. Sünde und Gnade, bemerkt Staudenmaier (Philosophie des Christenthums S. 785) ganz richtig, verhalten sich bei Schleiermacher wie Licht und Schatten auf einem Gemälde; der Künstler ruft das Licht hervor, hebt und steigert es durch den Schatten. Ein solches Gemälde ist die Welt und Gott der Künstler, der die Gnade durch die Sünde hervorruft, ordnet, hebt und steigert. Die Sünde ist nicht schlechthin freie widergöttliche That. Die menschliche Freiheit ist der absoluten Ursächlichkeit Gottes gegenüber nur eine sehr relative. Gott wäre nicht allmächtig, wenn ein wirklicher Widerspruch des Menschen mit Gott möglich wäre.

Man hat es als Schleiermachers unsterbliches Verdienst gepriesen, daß er das Christenthum mit Beseitigung aller nicht lebenskräftigen, nicht lebensfähigen und vom Geiste der Zeit für immer gerichteten Bestandtheile und Anlagerungen auf seinen wesentlichen unvergänglichen Bestand zurückgebracht habe. Aber dieser kritische Reductionsproceß geht von philosophischen Axiomen aus, welche den allgemeinen Wahrheiten, mit denen das Christenthum steht und fällt, diametral entgegengesetzt sind, und

das religiöse Bewußtsein, welches er zum Kriterium des christlich Wahren macht, ist ein vom Geiste des Christenthums beschienenes, aber nicht durchdrungenes, nicht das Bewußtsein des Christen, welcher die Arbeit der aus dem Verderben herumholenden Gnade an sich erfahren hat und sich aus geistiger Blindheit in einen schlechthin neuen Bereich wunderbaren Lichtes und Lebens versetzt weiß, nicht das Bewußtsein aller derer, welche von Stephanus und Jakobus bis zu den Märtyrern Japans und Madagaskars ohne Unterschied der Confessionen ihren gemeinsamen Glauben mit ihrem Blute besiegelt haben. Von dem Standpunkte dieses Bewußtseins aus begreift sichs leicht, weshalb diejenigen gegen alles Supranaturale eifern, welche nie etwas Supranaturales an ihrer eigenen Seele erfahren haben. Es begreift sich leicht, weshalb diejenigen die Sünde aus anerschaffener sündiger Neigung herleiten, welche noch nie mit tiefinnerlichstem Erbeben im Gesetzesspiegel des heiligen Gottes das greuliche Zerrbild der ihrem Ursprung entfallenen und ihrer Heimath entfremdeten Menschenseele zu schauen bekommen haben. Es begreift sich leicht, daß denjenigen das Wesen des Todes verschleiert ist, welche den Stachel des Todes, die Sünde (1. Cor. 15, 56), noch nicht dermaßen an sich erfahren haben, daß sie, in ihrem Blute liegend, die übernatürliche Retterhand dessen ergriffen haben, der dem Tode die Macht genommen und Leben und unvergängliches Leben ans Licht gebracht hat. Indeß wollen wir uns dafür, daß wir das Wesen des Christenthums richtig bestimmen, nicht auf Erfahrungen berufen, welche keine Beweiskraft haben für solche, die sie nicht gemacht haben. Wir deuten nur an, warum wir uns nicht ein anderes Wesen des Christenthums von denjenigen aufdringen lassen, welche leicht mit dem Zeitbewußtsein paktiren können, weil der heilsgeschichtliche Christus nie in ihnen Gestalt gewonnen. Wir behaupten

aber auch, daß gerade demjenigen Wesen des Christenthums, welches wir auf Grund der Schrift und des gemeinchristlichen Bewußtseins dafür erkennen, das gemeinmenschliche Bewußtsein Zeugniß gibt. Wir setzen Vernunft gegen Vernunft, Denken gegen Denken, obwohl unsere Gegner in großem Aerger über den „speculativen Schein der neuen Orthodoxie" uns, wenn sie könnten, das Denken verbieten würden, damit wir, die Glaubenden und ebendamit, wie sie meinen, auf das Denken Verzichtleistenden, so stupid erschienen, wie sie uns am liebsten haben möchten. Aber auch wir kennen die philosophischen Schulen, aus denen ihre Weisheit stammt. Auch wir haben nähere Bekanntschaft gemacht mit jener falschen Gnosis, mit deren Formeln sie uns todt machen wollen. Wir kennen die Uebervernünftigkeit dieser Vernunft, welche Undenkbarkeiten für Denknothwendigkeiten ausgibt, und ziehen es vor, unsere Vernunft nicht über sich selbst hinaus zu forciren, indem wir bei Vernunft zu bleiben hoffen, wenn unsere Vernunft bei sich selbst bleibt und, um sich nicht zu täuschen, an dem Uebereinstimmigen in den Aussagen der vernunftbegabten Menschheit sich orientirt.

§. 8. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod.

b) Beweis für die Schuld der Sünde.

Der Selbstgedanke des Menschen ist zugleich Weltgedanke und Gottesgedanke, denn er entsteht indem der Mensch sich von der Welt, und von sich dem Bedingten Gott den Absoluten unterscheidet. Es ist eine Zeit gewesen, wo ich noch nicht mich selbst wußte und wo ich überhaupt noch nicht war. So sagt der einzelne Mensch von sich selber und von der Menschheit kann er nicht anders sagen, als von sich selber. Denn was von dem Individuum gilt, das gilt auch summativ von der Gattung. Die

Gattung kann nicht ewig ſein, wenn die Individuen zeitanfänglich ſind. Eine ewige Menſchheit, welche aus zeitanfänglichen Menſchen beſteht, iſt ein Widerſpruch in ſich ſelber.

Iſt mein Daſein eher geweſen als mein Bewußtſein, ſo habe ich mein Daſein ohne mein Wiſſen und Wollen, alſo ohne mein Zuthun; ich finde mich daſeiend vor, indem mein Daſein mir zum Bewußtſein kommt. Aber ſobald ich weiß, daß ich bin, weiß ich auch daß ich frei bin. Mein ohne mein Wiſſen und Wollen entſtandenes Daſein wird mittelſt des Bewußtſeins Objekt und Bereich meines Wiſſens und Wollens. Das Ich weiß ſich innerhalb der Peripherie des Daſeins, in der es ſich vorfindet, als freies Centrum. Die Glieder des Leibes ſind die Organe ſeiner freien Bethätigung, und es kann nichts Inhalt ſeines Wiſſens und Wollens werden, ohne daß es mitwirkſam iſt; es kann ſich gegen alle Eindrücke, ohne gezwungen zu ſein, aneignend oder abſtoßend erhalten. Dieſe centrale Freiheit iſt ebenſo ſehr Thatſache meines und des gemeinmenſchlichen Bewußtſeins, als jene peripheriſche Bedingtheit. Da aber unſere Freiheit die Bedingtheit zu ihrer Baſis hat, ſo iſt ſie, obwohl in ſich ſelbſt unbedingt, doch in ihrem Daſein bedingt. Mit unſerem Daſein iſt zugleich die Potenz der Freiheit geſetzt, und von wem? Etwa von unſeren Eltern? Das gäbe einen regressus in infinitum. Die Frage würde, ſtatt eine Löſung zu finden, zur endloſen. Aber es iſt überhaupt abſurd, daß von Weſen, deren Daſein wie das unſere ein ihrem Wiſſen und Wollen zuvorgekommenes iſt, unſer nicht blos bedingtes, ſondern auch freies Sein geſetzt ſein ſollte. Unſere Freiheit iſt relative Abſolutheit. Relative Abſolutheit kann nur geſetzt ſein von dem ſchlechthin Abſoluten. Alſo: unſer bedingtes Daſein und unſere Freiheit innerhalb dieſes bedingten Daſeins iſt die Setzung eines allesbedingenden Weſens = Gott. Mit andern Worten: Gott iſt es,

der den Menſchen ins Daſein geſetzt und zwar als freies, perſönliches Weſen ins Daſein geſetzt hat.

Dieſe Freiheit des Menſchen wäre nicht Freiheit, wenn er nicht auch frei wäre in ſeiner Beziehung zu Gott, denn da der Menſch als Geſchöpf in einer nothwendigen Beziehung zu Gott ſteht, zu welcher alle anderen Beziehungen ſich als abgeleitete verhalten, ſo wäre der Menſch überhaupt nicht frei, wenn er nicht in der Beziehung zu Gott frei wäre. Bewußtſein und Erfahrung bezeugen auch hier die relative Abſolutheit des Menſchen. Der Menſch iſt bedingt, das kann er nicht ändern. Er iſt frei in dieſer Bedingtheit, auch das kann er nicht ändern. Er iſt ſo ſehr frei in Beziehung zu Gott, daß er, je nachdem er will, Gottes Daſein bejahen oder verneinen, daß er, je nachdem er will, Gottes Gemeinſchaft ſuchen oder verſchmähen kann. Die Freiheit des Menſchen iſt alſo, obwohl bedingt in ihrem Daſein, doch unbedingt in der Bethätignng ihres Daſeins. Sie iſt, obwohl zeitlicher Entſtehung, doch ihrem Weſen und Vermögen nach eine unendliche ewige Tiefe. Die Potenzen des Himmels und der Hölle ruhen in ihr und der Menſch kann, je nachdem er will, das Licht des Himmels oder das Feuer der Hölle in ſich entbinden. Man ſage nicht, daß Gott dem Menſchen die Gabe der Freiheit gar nicht hätte geben ſollen, wenn ſie eine ſo gefährliche Sache iſt. Das heißt nichts anderes als: die ewige Liebe hätte gar keine Weſen ſchaffen ſollen, welche der Gegenliebe dieſer ewigen Liebe und der Seligkeit in dieſer Gegenliebe fähig ſind. Es heißt nichts anderes als: Gott hätte überhaupt nicht ſchaffen ſollen, denn wozu anders hätte er geſchaffen, als um ſeine ewige Seligkeit mit Weſen, die nicht er ſelbſt ſind, in Liebe zu theilen? Der Beweggrund der Schöpfung iſt Liebe und der Zweck der Schöpfung iſt Liebe, denn Schöpfung iſt Mittheilung des eignen Seins an nicht durch ſich ſelbſt Seiendes, iſt alſo

Liebe, welche Gegenliebe ermöglicht seitens der ihr Dasein dieser Liebe verdankenden Wesen, Liebe aber ohne Freiheit wäre nicht Liebe weder auf Seiten des Schöpfers noch auf Seiten der Geschöpfe.

Es liegt also im Wesen der Schöpfung, daß sie in freien Wesen gipfelt, und als ein solches freies Wesen weiß und fühlt sich der Mensch. Mit seinem Ichgedanken entsteht ihm der Gedanke seiner Bedingtheit; er ist aber frei und kann sich aufblähen, als wäre er der schlechthin Unbedingte. Mit seinem Ichgedanken entsteht ihm der Gedanke seiner Freiheit; er kann aber in anderartiger Selbstverabsolutirung diese Freiheit negiren, um mittelst der Taufe des Absoluten, welche, wie diese Gnosis rühmt, keine bloße adspersio, sondern eine immersio ist, eine unfreie, unpersönliche Absolutheit dagegen einzutauschen. Er weiß sich abhängig von Gott und sollte ihm also gehorchen, aber er ist nicht gezwungen. Er weiß sich frei gegenüber Gott und sollte ihn also willig ehren und lieben, aber er ist nicht gezwungen. Die Geschichte der Menschen und Völker beweist, daß alle nur immer möglichen Verhaltungsweisen gegen Gott in des Menschen Freiheit gestellt sind, von dem äußersten Höhepunkt selbstlosester Liebe auch mitten im größten Leiden bis zu dem äußersten Tiefpunkt der selbstsüchtigsten Gottvergessenheit und schauerlichsten Gottesfeindschaft auch mitten im größten Glücke.

Aber wie sich auch immer der Mensch gegen Gott verhalten möge, die Beziehung, in die er zu ihm gesetzt ist, kann er nicht vernichten. Was er auch thun möge, das hat, er mag es wollen oder nicht, immer eine Beziehung zu Gott. Es fällt, indem es die Beziehung der Abhängigkeits- und Liebespflicht gegen ihn entweder bestätigt oder aufhebt, immer unter einen ethischen Gesichtspunkt. Alles Thun des Menschen, welches dieser Abhängigkeits- und Liebespflicht widerstreitet, ist *Sünde*, und zwar zurechnungsfähige Sünde, weil der Mensch ein in sein

Selbstbewußtsein verflochtenes unmittelbares Wissen um Gott besitzt, dem er sich nicht entwinden kann, und ein durch sein Gewissen dargereichtes Wissen um Recht und Unrecht, welches sich verschütten und entstellen, aber nicht völlig auslöschen läßt. Jenes religiöse und dieses sittliche Bewußtsein fließen ineinander, das Wissen um Recht und Unrecht wird in Vereinigung mit dem Wissen um Gott zum Wissen seines Willens. Die Sünde ist deshalb immer auch objektive Schuld, denn sie ist straffälliges Verbrechen an Gott, den sie ignorirt, dem sie zuwider handelt und dem sie sich sogar feindlich entgegensetzt. Sie kann Gottes, des von dem Verhalten der Creatur schlechthin Unabhängigen, Seligkeit nicht schmälern, aber sie kann auch nicht ohne Erfahrung und Gegenwirkung auf Seiten Gottes bleiben, zu dessen Wesen und Ordnung sie in Widerspruch tritt und in dessen Schöpfungsharmonie sie störend eingreift. Jene Erfahrung und Gegenwirkung kann, da die lebendige Wechselbeziehung zwischen Gott und der Creatur nie aufhört, nur sich modificirt, nicht ohne Reflex im Menschen bleiben: ihr Reflex ist das Schuldgefühl. Der Mensch, der des Gottesgedankens nicht loswerden kann, fühlt sich faktisch los und abgestoßen von Gott. Der Gehorsam gegen Gott und die Liebe zu Gott, welche des Menschen Seligkeit sind, haben sich in ihr Gegentheil verkehrt, und aus dieser Verkehrung entsteht das Gefühl der Unseligkeit, welches, da unser Bewußtsein von Gott die Immanenz Gottes selbst in uns zum Hintergrunde hat, nicht blos eine logische Consequenz, sondern eine göttliche Wirkung von furchtbarem Inhalt ist. „Gott ist todt für den abgefallenen Geist — sagt A. Günther (Vorschule 2, 135) — wie dieser für Gott; nur als Stachel, als Gedanke lebt Gott fort in ihm, der sich nicht denken kann, ohne Gott mitzudenken, dessen Liebesgluth in ihm zum kalten Brande geworden.“ Oder besser: er hat sich die Liebe in Zorn verwan-

delt und hat, indem er die von Gott gesetzte Möglichkeit des Bösen durch freies Thun verwirklicht hat, die zugleich mit jener Möglichkeit gesetzten Potenzen des Strafübels wider sich entbunden, von denen er nun, seiner selbst nicht mehr mächtig, umgetrieben und gepeinigt wird. Die Sünde als Erwiderung der Liebe durch ihr Gegentheil ist Schuld, und das Schuldgefühl, ihre nothwendige Folge, ist Empfindung des Zorns der verschmähten Liebe, Empfindung des gebrochenen Verhältnisses zu Gott und des zerrütteten naturgemäßen Thatbestandes dieses Verhältnisses.

Diese Schuld — sagen wir weiter — welche aus dem menschlichen Mißbrauche der Freiheit zum Widerspruche gegen den göttlichen Willen resultirt, ist eine unendliche, nämlich eine intensiv unendlich große. Wir sagen das nicht von der einzelnen Sünde, denn, einzeln betrachtet, bilden die Sünden eine mannigfaltigst abgestufte Scala. Aber die Sünde findet sich auch nie schlechthin isolirt, sie ist als einzelne sündliche Handlung mit andern verknäuelt und weist auf eine innere bösartige Wurzel zurück, die in ihr zur Erscheinung kommt. Wir fassen die Sünde als Ganzes in ihren vielverschlungenen Zusammenhängen und in der nothwendigen Wechselbeziehung ihrer äußern Erscheinung und ihres inneren Grundes, indem wir sagen, daß Sünde unendliche Schuld ist. Denn alle Sünde, mag ihr nächstes Objekt sein welches es wolle, ist Sünde an Gott als Uebertretung seines Willens. Die Größe der Schuld bemißt sich aber, vorausgesetzt die Zurechnungsfähigkeit des Subjekts, nach der Größe dessen, an dem sie begangen wird. Wer eines Königs Gebot übertritt, ist schuldbarer als wer das eines Vorgesetzten, und wer seiner Mutter ins Angesicht schlägt, ist schuldbarer als wer einem ihm fern stehenden Menschen. Nun gibt es aber kein unbedingteres Abhängigkeitsverhältniß, kein innigeres und heiligeres Pietätsverhältniß, als das,

in welchem der Menſch zu Gott ſteht und ſich zu Gott ſtehend weiß — jede Sünde hebt dieſes Abhängigkeits- und Pietätsverhältniß auf und die Sünde als Ganzes iſt, wenn ſie ſich im einzelnen Falle auch nicht unmittelbar gegen Gott kehrt, ein crimen laesae an der unendlichen Majeſtät und Liebe. Sie macht den Menſchen um ſo ſtraffälliger, je größer der Herr iſt, dem er ungehorſam wird, und je größer die Wohlthaten deſſen, dem er Undank erwidert. Je größer die Huld, deſto größer die Schuld. Mißachtung unendlicher Huld iſt unendliche Schuld.

Wenn wir uns nun ſelber ernſtlich und gründlich prüfen: iſt Gottes unendliche Huld, durch die wir Daſein und Freiheit und Alles haben, was wir beſitzen, das Element unſeres Lebens und aller Bethätigungen deſſelben? Wir befinden das gerade Gegentheil. In Gott leben, weben und ſind wir, aber nicht mit unſeren Empfindungen, unſeren Beſtrebungen, unſerem Bewußtſein. Er trägt uns mit ſeiner Macht und Liebe, aber wir tragen ihn nicht im Herzen. Wir ſind losgeriſſen von unſerem Urſprung und führen ein Leben unſeliger Unruhe in unſerer Selbſtheit. Jeder Tag und jede Stunde vergrößert den Knäuel unſerer Schuld, denn gottesvergeſſen und gottentfremdet gehen wir dahin und wenn der Gedanke an Gott den Wirrwar unſerer Gedanken durchbricht, empfinden wir, wenn wir überhaupt etwas empfinden, Reue und Schmerz, daß wir ſein ſo lange und ſo ſchnöde vergeſſen. Denn viele, nur zu viele Menſchen empfinden auch nicht Reue und Schmerz, es gilt von ihnen was der Prophet Hab. 1, 14 ſagt: „Du läſſeſt die Menſchen gehen wie Fiſche im Meere, wie Gewürm, das keinen Herren hat.“ Gott hat ſie losgelaſſen, weil ſie ſich ganz und gar von ihm losgekettet. Wer aber das Band noch nicht hartnäckig und muthwillig ganz durchſchnitten, der fühlt ſich elend im eigentlichſten

Sinne des Worts, denn Elend (althochd. elilenti) bedeutet Fremdland oder Fremde, Entfremdung von Gott ist also Elend und, da Gott unsere wahre Heimath ist, das höchste Elend. Wir fühlen, daß wir dem wahren Heim, wo wir heimisch sein sollten, entfallen und unstet und flüchtig geworden sind, fühlen, daß die wahre Herrlichkeit, die wir besitzen könnten, uns im Jagen nach allerlei falschen Herrlichkeiten verloren gegangen ist. Es gibt aber nicht allein Philosophen, sondern auch Theologen, die nichts von dem allen wissen wollen. „Bleibt uns weg — herrschen sie uns entgegen — mit eurer Armensündertheologie! Ihr entsittlicht den Menschen, indem er ihn so erniedrigt." Und doch ist gerade dies, daß der Mensch, der sich selbst erkennt, sich so niedrig und verächtlich erscheint, der stärkste Beweis für die Hoheit der Menschenwürde! „Die Größe des Menschen — sagt Pascal — ist darin groß, daß er sich als elend erkennt; weil er darum weiß, daß er elend ist, darum ist er groß. Niemand ist unglücklich, kein König zu sein, außer ein entthronter König; unser Unglück ist das gewesener hoher Herren." In diesem auf einen verlorenen Thron, ein verlorenes Paradies zurückweisenden Schuldgefühl vermag keine Theorie von einem nachsichtigen Gott oder von der Naturnothwendigkeit der Sünde oder von dem Illusorischen der Persönlichkeit Gottes uns zu beruhigen, und wenn sie es könnte, angesichts des Todes brechen alle diese Stützen. Oder sind die Strauß und Renan und Schwarz vielleicht aus edlerem Stoffe, so daß sie Klagen wie die des Apostels: Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?! mitleidig anhören können, ohne einstimmen zu müssen; vielleicht sind ihre Seelen trübungslos reine Lichter und nur wir anderen Menschen niedrigeren Schlages erscheinen uns wie verglimmende Dochte. Ist denn wirklich die ganze Menschheit ein Geschlecht von Sündern? Ist das Fleisch in allen Menschen in Aufruhr

wider den Geist? Ist der sittliche Jammer, welchem unsere Seele Zeugniß gibt, ein allgemeiner? —

§. 9. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod.

c) Beweis für die Allgemeinheit der Sünde.

Das Christenthum antwortet: ein allgemeiner, denn, wie wir in §. 7 sahen, es hat zu seiner Voraussetzung nicht blos Sündenschuld Einzelner, sondern der Menschheit. Die Universalität des Heils setzt Universalität der Heilsbedürftigkeit voraus, — mit Auseinandersetzung dieses Grundgedankens des Christenthums beginnt der didaktische Theil des Römerbriefes. Das Evangelium ist, wie der Apostel lehrt, eine Gotteskraft zum Heile, die allen Glaubenden sich zu erfahren gibt, es ist eine solche für Juden und Hellenen, d. i. die gesammte Völkerwelt, also die gesammte Menschheit. Zum Heile, denn eine Glauben fordernde und dem Glauben zu eigen werdende Gottesgerechtigkeit kommt im Evangelium zur Offenbarung, denn bisher war solche Gottesgerechtigkeit verkannt und unbekannt, und dagegen kam über den Menschen ob der herrschenden Ungerechtigkeit Gottes Zorn zur Offenbarung. Es gab eine den Menschen allenthalben gegenwärtige und wirksam sich bezeugende Wahrheit, ein ihnen erreichbares Wissen des in seinen Werken offenbaren Gottes, aber diese Wahrheit wurde durch das ungerechte Treiben der Menschen gleichsam gefesselt, daß sie sich nicht regen und an ihnen wirksam erweisen konnte, und es kam nicht zum innern dankbaren Jawort zu dieser Selbstbezeugung Gottes. Statt dessen verfielen die Menschen auf irre und wirre Gedankenzüge, sie geriethen von der Realität des offenbaren Gottes auf den leeren Schein wesenloser Idole und wurden dadurch selber in ihrem Denken und Leben gehaltlos (ἐματαιώθησαν). Und da die Erkenntniß Gottes Regel und Band alles Verstehens (συνιέναι) ist,

so wurde ihr Herz unverständig und an die Stelle des Lichts, dem es sich verschloß, trat eine wachsende Finsterniß. Den Ruhm der Weisheit für sich in Anspruch nehmend, versanken sie immer tiefer und tiefer in Thorheit (ἐμωράνθησαν). Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes, d. i. sein in der Schöpfungsoffenbarung aufgedecktes Wesen mit Bildern vergänglicher Geschöpfe vom Menschen bis zum Gewürme herunter. Darum gab sie Gott hin in das wonach der Zug ihres Herzens ging; ihr böses Gelüst fand in seinem eignen Vollzuge, den moralischen und physischen Greueln fleischlicher Unreinigkeit, die verdiente göttliche Strafe. Die Vergeltung ihrer Verunehrung des Schöpfers war wechselseitige Entehrung, die Vergeltung ihrer Verkehrung der Wahrheit in Lüge war Verkehrung der naturgemäßen Geschlechtsgemeinschaft in widernatürliche Unzucht, die Vergeltung der selbstgewollten Leerheit ihrer Vernunft von Erkenntniß Gottes war Ueberwucherung derselben von allerlei bösen Trieben und Lastern. Sie konnten Gott erkennen, konnten was vor Gott recht ist und die Todeswürdigkeit des Gegentheils erkennen — dennoch thun sie das Böse und haben Gefallen an denen, die es ausüben, lieben also des Böses als Böses. Nachdem der Apostel so in c. 1 die Allgemeinheit des Verderbens in der Menschheit geschildert und 2, 1—8 den Selbstbetrug derer zerstört hat, welche sich solchem Verderben entgegenstellen, während sie doch in dasselbe mit verflochten sind, zeigt er 2, 9—16 weiter, daß den Juden ihr positiver Wahrheitsbesitz ebensowenig zur gottgefälligen Gerechtigkeit verholfen hat, als den Heiden ihr schöpferisch vermittelter natürlicher Wahrheitsbesitz, und daß also Juden und Hellenen ohne Ansehen der Person gleichem Gerichte erliegen.

Ohne den einzelnen Heiden oder Israeliten die Möglichkeit der Rettung abzusprechen, behauptet der Apostel eine

Allgemeinheit des Sündenverderbens, welcher weder das gemeinmenschliche religiös-sittliche Bewußtsein noch das sinaitische Gesetz zu steuern vermochte. Die Religions- und Culturgeschichte der Völker liefert hierzu den bestätigenden Commentar. Daß Gott ist und wie er ist und was vor ihm recht ist, das ist offenbar in der Völkerwelt, indem es objektiv zu Tage liegt, es kommt aber nicht zum Reflexe in Erkenntniß und Leben. Die Völkerwelt liegt in Finsterniß, und diese Finsterniß wird zwar von Strahlen der Erkenntniß Gottes und des vor ihm Rechten durchleuchtet, aber nur vereinzelt; es werden Zeugnisse des offenkundigen Göttlichen laut, aber nur sporadisch und indem, wie die ältesten Apologeten auf Grund richtiger Auffassung von Joh. 1, 4 f. lehren, das neue Princip, welches der Welt im Christenthum aufgehen sollte, sich wie ein triebkräftiger Same (λόγος σπερματικός) im Voraus ankündigt. Wie es im Ganzen und Großen in der Völkerwelt aussieht, zeigt der immer tiefere polytheistische Verfall der heidnischen Volksreligionen. Zwar hat man im Gegentheil einen dem Christenthum sich zubewegenden Fortschritt derselben annehmen zu dürfen gemeint, wie z. B. Corrodi in seinem Buche „Selbstbewußtsein und Offenbarung" (1831) lehrt, daß das religiöse Bewußtsein in seiner ersten Form als Lichtreligion sich in die Allgemeinheit ausbreite und in die Unmittelbarkeit der Natur zurücksinke, daß es dann in seiner zweiten Form als Thierdienst sich selbst zu erfassen suche, aber diese Besonderung ihm unangemessen finde, daß es weiterhin im Heroendienst zu sich selbst komme, jedoch erst in der Form menschlicher Besonderheit, bis es endlich in vermittelter Allgemeinheit zu sich selbst zurückkehre. Aber diese Geschichtsconstruction ist willkürlich, sie zwängt den wirklichen Thatbestand in ein mitgebrachtes dialektisches Fachwerk. Die unbefangen betrachtete Religionsgeschichte zeigt, daß das Heidenthum von einer in der

Menſchheit nicht blos möglichen, ſondern auch vorhanden geweſenen urſprünglichen Gotteserkenntniß ausgeht und von ſchlichter Verehrung der ſinnfälligen Naturgewalten, beſonders der Sterne, aus ſich immer mehr in einen mythologiſchen Polytheismus verliert, deſſen Götterwelt das fabelhafte Spiegelbild menſchlicher Neigungen und Laſter iſt. Eine einfache Naturreligion, welche Gott in ſeiner Naturoffenbarung verehrt, iſt, wie z. B. die Hymnen des Rig-Veda und die Beziehungen der vorderaſiatiſchen Religionen auf den Sterndienſt zeigen, überall der Anfang. Von da geht es immer tiefer abwärts, und die Reaction des urſprünglichen Gottesbewußtſeins bringt es nicht zur Erkenntniß des perſönlichen Einen, ſondern höchſtens nur zu einem der bunten Mannigfaltigkeit übergeordneten unperſönlichen Allgemeinen. Mit jener ſteigenden Verdunkelung des religiöſen Bewußtſeins iſt eine ſteigende Entſittlichung verbunden. In den Laſtern des Fleiſches, welche der Apoſtel andeutet, wälzt ſich das Heidenthum allerorten. Es gibt ihrer Unnatur Zeugniß, indem es ſie monstrosa, portentosa, praepostera Venus und nefanda libido nennt, aber es treibt ſie dennoch und adelt ſie ſogar, indem es ſie den Göttern zuſchreibt. Das Laſter der Päderaſtie hatte zur Zeit, wo das Chriſtenthum in die Welt eintrat, eine ſchauererregende Verbreitung. Und da wo eine das Fleiſch ertödtende Aſceſe beliebt ward, da wurde ſie ein Mittel der Autapotheoſe und alſo der Selbſtſucht. Der Brahmine in Indien gilt ſich ſelbſt und Andern wie die Gottheit auf Erden, er wird mit Attributen verſehen, welche nahe an Vergötterung anſtreifen, und es wird ihm faſt göttliche Verehrung gezollt. Er macht ſich kein Gewiſſen daraus, Menſchen niederer Kaſten hinzuſchlachten, wogegen er es für ein Verdienſt hält, kein Thier außergottesdienſtlich zu tödten. Die Forderung der Selbſtentäußerung an das Abſolute oder die Weltſeele (atma) ſcheint

sittlich rigorös, aber sie läuft in Rechtfertigung aller Laster aus. Denn zuletzt ist es eben die Weltseele, welche durch uns, auch wenn wir sündigen, handelt. Gutes und Böses existirt nicht, lehrt die Vedanta, denn alles was ich thue, thut das Brahm. Jedes schlechte Werk, selbst der Mord, ist nach der Lehre Sankara-Atschârya's, des Ausbildners der Vedanta, ein Werk der Weltseele. Wer durch Versinken seines Geistes in das Absolute mit diesem eins geworden, für den hat sich der Begriff aller menschlichen Sündhaftigkeit aufgelöst. So sieht es in der civilisirten Heidenwelt aus, zu geschweigen der verwilderten, welche in einen Zustand halber Thierheit versunken ist und doch auch noch Spuren jener Gotteswahrheit (Röm. 1, 25) verräth, welche in ihren sittlichen Verfall mithineingezogen und nicht an sich, aber für ihr Bewußtsein untergegangen ist.

Aber nicht allein daß die Völkerzustände die Allgemeinheit der Sünde beweisen, es findet sich auch in den Völkern ein Bewußtsein dieser Allgemeinheit, nicht zwar (was wir nicht erwarten können und was für die Beweiskraft unseres inductorischen Verfahrens auch nicht nothwendig ist) ein so allgemeines, wie das Bewußtsein der Schuld der Sünde, und nicht überall ein gleich klares und kräftiges, wohl aber ein vielstimmig sich bezeugendes. Es gehören hieher die Völkersagen vom Falle der ersten Menschen, wie die tibetische, wonach die Menschen vom Saft der Erde aßen und ihr Leib infolge dessen hart und schwer, die Welt finster wurde, und die altpersische, wonach Jima, der Herrscher des Paradieses, durch die Ursünde der Lüge seinen dreifachen Glanz verlor. Es gehört hieher die horazische Klage: „In verbotenen Frevel stürzt sich Japetus' tolles Geschlecht," welche in unzähligen Variationen aus den Literaturen der Völker uns entgegenhallt. Jedes edlere Gemüth, sagt Seneca, müsse sich empört fühlen über den abscheulichen consensus humani

generis tendentis ad vitia. Die Natur, sagt Cicero in den Tusculanen, hat uns Lichtfünklein (parvos igniculos) verliehen, welche wir schnell durch böse Gewährungen und verderbte Meinungen dermaßen auslöschen, daß das Licht der Natur (lumen naturae) nirgends mehr zum Vorschein kommt. Anderwärts wird über den unseligen sittlichen Zwiespalt im Menschen Klage geführt, Xenophon (cyrop. 6, 1, 41) findet es schier unbegreiflich, daß ein und dieselbe Menschenseele gut und böse zugleich sei, und behauptet deshalb, der Mensch habe zwei Seelen, eine gute und eine böse. Die Sünde wird als die traurige unveräußerliche Mitgift des Sterblichen bezeichnet und ihre Allgemeinheit kommt zu buchstäblich mit biblischen Aussagen stimmendem Ausdruck, z. B. in dem pythagoreischen „Arg sind die Menschen," in dem euripideischen (Fragm. 287): „Wie angestammt ist allen Menschen Schlechtigkeit," in dem Bekenntniß des Elegikers Simonides von Amorgos: „Ueberall gibts Keinen ohne Makel und Keinen ohne Fehl." Und solche Aussprüche finden sich nicht blos in der nachhomerischen Literatur, auch bei Homer vernehmen wir die schneidendsten Schmerzenstöne über die Unseligkeit des der Sünde und dem Tode unterworfenen Menschenlebens. Was Achilleus Il. 17, 446 ausruft:

> Unter allen Geschöpfen, so viele die Erde bewohnen,
> Sind unseliger keine fürwahr als sterbliche Menschen

wiederholt sich öfter. Dieses Gefühl war in dem sonst heiteren Hellenenvolke so mächtig, daß es sich im tiefsten Grunde unglücklich fühlte. Durch alle Freude, Schönheit und Herrlichkeit des hellenischen Lebens zieht sich die schrille Dissonanz: „Das Beste ist, nicht geboren zu sein, das Nächstbeste, sobald als möglich zu sterben." So singt Bakchylides, so Theognis, so der Chor in Sophokles Oedipus' auf Kolônos, und dieses viel variirte Jammerlied zieht sich namentlich durch Herodots Geschicht-

schreibung hindurch. Solon, zu Krösus sprechend, faßt es kurz zusammen: „O Krösus, jeder Mensch ist ein Unglück (ξυμφορή)." Tiefer blickende Geister deuten bereits auf den Weg des Heils hin, welcher aus diesem Schmerzensabgrund hinausführt. Der Mensch muß sein Vertrauen von sich selbst hinweg anderswohin richten: fugiendum ergo, sagt Seneca, et in se redeundum est, imo etiam a se recedendum. Und Plato in seinem Theätet weist von der Erde gen Himmel: „Das Böse kann weder ausgerottet werden, denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher der Nothwendigkeit gemäß. Deshalb muß man auch trachten, dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich."

Wie die Heidenwelt, so ist auch Israel ein Thatbeweis für die Allgemeinheit des menschlichen Verderbens. Die ganze Geschichte Israels ist eine Geschichte steten Kampfes der secundären Offenbarung, die hier sich in der Thora positiv fixirte und im Prophetenthum die Continuität einer immer lebendigen Gegenwart hatte, mit dem natürlichen zum Heidenthum sich hinneigenden Volkscharakter. Es gibt keine Periode der Geschichte Israels, in welcher nicht neben dem Jahvedienst Götzendienst im Schwange gewesen wäre, außer in der Zeit Davids und der ersten Salomo's, in welchen der gewaltige Einfluß Samuels nachwirkte, jedoch auch eine freigeisterische falsche Weisheit sich erhob. Selbst das Geschlecht, welches unter Josua in Canaan eingezogen war, ist nicht frei von Götzendienst; seit der letzten Zeit Salomo's aber kämpfen Jahvethum und Heidenthum beständig miteinander und zeitweise erliegt jenes diesem gänzlich. Und als das aus dem Exile heimgekehrte Volk die Gewohnheit groben Götzendienstes abgelegt hatte, traten bald todte Werke an die Stelle

der Idole. So zeigt sich auch das Israel aller Zeiten verflochten in das allgemeine Verderben, und die Macht der Sünde zeigt sich hier um nichts geringer. Gleichwie das Ende der heidnischen Entwickelung dies ist, daß, wie Novalis singt, „zerbrochen war die Woge des Genusses Am Felsen des unendlichen Verdrusses:" so sitzt in einem der letzten alttestamentlichen Bücher, dem B. Koheleth, der Alte Bund auf seinen eignen Trümmern. Unfähig, das herrschende Verderben zu überwinden, ist ihm nur die monotone Klage geblieben: „Es ist alles eitel, durch und durch eitel." Der Apostel hat also Recht, wenn er behauptet, daß Juden und Hellenen unter gleicher Schuldhaft der Sünde sind, ohne daß ihr positiver und natürlicher Wahrheitsbesitz sie zu entbinden vermocht hat. Ist aber die Sünde in der Menschheit nicht blos das traurige Loos Einzelner, sondern Aller, so ist sie, wie wir nun zeigen werden, ein von Geschlecht auf Geschlecht sich fortpflanzendes trauriges Erbe.

§. 10. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod.

d) Beweis für die Vererbung der Sünde.

Mit der Allgemeinheit der Sünde ist zugleich die Vererbung derselben als Inhalt des dritten Moments der Idee des Christenthums gegeben. Denn ist die Sünde, wie das Christenthum voraussetzt, eine allgemeine, so sind nicht allein die Menschen aller Orte, sondern auch aller Zeiten, die künftigen Generationen wie die vergangenen und uns gleichzeitigen, mit Sünde behaftet. Ist dies aber auch von den künftigen Generationen anzunehmen, weil das Christenthum, wenn diese möglicherweise sein nicht bedürften, nicht die universale und absolute Religion wäre, so muß die Sünde sich von Generation auf Generation fortpflanzen, also vererben. Das Christenthum spricht dies auch wirklich als

Thatsache der Erfahrung aus. Man kann die Wahrheit dieser Thatsache nicht läugnen, ohne zugleich das Wesen des Christenthums zu entstellen. Und doch kann man sich im Urtheile der gebildeten Welt gar nicht tiefer heruntersetzen, als wenn man im Ernste von Erbsünde redet, denn „wir — sagt Gervinus in seiner unvergessenen Schrift über die Mission der Deutsch-Katholiken (1845) — wir sind der Erbsündenangst entnommen, die wie die Gespensterfurcht nur die Furcht einer abergläubischen Religionslehre war." Der Befreiung von der Erbsündenangst ist bald auch die Befreiung von der Sündenangst gefolgt. Wenn man von Sünde redet, verstößt man wider den modernen Geschmack, und wenn man von Erbsünde anders als von einer abgethanen lächerlichen Sache redet, spricht man dem Zeitgeist Hohn. Und doch hat Lührs in seiner Katechismusschule (1863) Recht, daß Sünde das eigentlich religiöse Wort für menschliches Unrecht sein und bleiben wird, und doch bezeichnet der Name der Erbsünde eine nicht wegzudisputirende Thatsache, deren widerwärtige Wirklichkeit stehen bleibt, wenn man auch den widerwärtigen Namen beseitigt. Wir berufen uns auf Schenkel, welcher in ebendemselben Jahre, in welchem Gervinus das Alpdrücken der Erbsündenangst für glücklich beseitigt erklärte, das Bekenntniß ablegte (S. 15 seiner Schrift über die protestantische Geistlichkeit und die Deutsch-Katholiken, Zürich 1845): „Wenn ich jetzt anders über die Erbsünde denke (es ist übrigens nicht schwer, ein Dogma abgeschmackt zu finden), so verdanke ich dies gründlicherer Durchdringung des kirchlichen Dogma's und reiferer Erkenntniß des menschlichen Herzens." Die Erbsünde ist in Wahrheit eine Thatsache, welche die strengste Prüfung aushält, vorausgesetzt daß der Prüfende vor allem streng in der Prüfung sein selbst ist. Die Dogmatik hat sie als schriftgemäßen Bestandtheil des christlichen Bewußtseins im Zusammenhange

der christlichen Heilslehre zu erweisen, die Apologetik aber hat die unschwer zu lösende Aufgabe, den Beweis dafür aus der gemeinmenschlichen Erfahrung im Zusammenhange unwidersprechlicher Vernunftideen zu leisten. Diese Aufgabe, bei der es sich nicht um die Besonderheiten eines confessionellen Lehrsatzes, sondern um das Allgemeine einer menschlichen Erfahrungsthatsache handelt, wollen wir im Folgenden zu lösen oder vielmehr ihre Lösung zu skizziren suchen.

Wir haben in §. 8 gezeigt, daß der Mensch sich in einem Dasein vorfindet, welches nicht das Produkt seines Willens ist, daß er sich aber innerhalb dieses Daseins mit Freiheit bewegt, nachdem er sich darin vorgefunden und sich selbst erfaßt hat. Er hatte dieses Dasein schon im Leibe seiner Mutter, er hatte es schon, ehe er Selbstbewußtsein hatte. Mit diesem dem Selbstbewußtsein vorausgehenden Dasein wurzelt der einzelne Mensch im Zusammenhange der menschlichen Gattung. Dieser Zusammenhang ist handgreiflich. Der Mensch muß, damit er ein selbstständiger einzelner Mensch werde, vom Naturboden der Gattung abgelöst werden, indem bei seiner Geburt der Nabelstrang in natürlicher oder künstlicher Weise zerrissen wird, durch welchen er nach Art der Säugethiere mit dem mütterlichen Organismus verbunden war. Der Nabelstrang ist aber nur die äußere Erscheinung von unzähligen andern sichtbaren und unsichtbaren Banden, mit denen der Mensch in den Gattungszusammenhang verflochten ist, aus dem er hervorgeht. Der Mensch ist schon ehe er selbstbewußte Person wird ein so oder so bestimmtes Individuum der Gattung. Die Persönlichkeit ist aber nichts was der Mensch, wenn er geboren ist und nun von diesem Wendepunkt der Verselbstständigung aus sich immer selbstständiger entwickelt, von außen her zu seinem Dasein hinzu bekommt: sie ist selbst etwas von innen heraus sich Entwickelndes.

Daß es sich so verhält, folgt schon daraus, daß überhaupt kein organisches, kein lebendiges Wesen etwas wird, was es nicht der Potenz nach schon von Anfang wäre; wir können aber auch diese Entwickelung der Persönlichkeit am Menschen beobachten und die ersten fernsten Regungen derselben sogar, wie dies von Kußmaul in seiner Schrift über das Seelenleben des neugebornen Menschen (1859) geschehen, bis in das Embryonalleben zurückverfolgen. Und wenn dies nicht möglich wäre, so müßten wir doch annehmen, daß schon in dem Naturleben des Embryo der Anfang menschlichen Personlebens mitgesetzt sei und daß dieser Anfang nicht bis zu dem oder jenem Zeitpunkte im Zustande abstrakter Potentialität verharre. Denn was zum Wesen eines Lebendigen gehört, das ist von Anfang mit allem Andern in der Bewegung des Werdens; es entwickelt sich unsichtbar, bis es zum Vorschein kommt, es entwickelt sich im Dunkel des Schlummerzustandes zum Lichte des Erwachens. Also wurzelt der Mensch mit seinem Naturleben im Boden der Gattung, und der Entwickelungsanfang seines Personlebens und seines Naturlebens liegen ineinander. Jenes ist in dieses eingewickelt und entwickelt sich zugleich mit ihm, bestimmt durch dieses Naturleben, ehe es bewußterweise sich selbst bestimmt.

Es ist unnöthig, hier eingehend zu untersuchen, ob der Traducianismus (Generatianismus) oder Creatianismus Recht hat. Da beide Ansichten von der Entstehung des Menschen nach der geistigen Seite seines Wesens von jeher in der Kirche vertreten waren, so wäre es thöricht, wenn wir behaupten wollten, daß die Idee des Christenthums zwingend die eine oder die andere Ansicht fordere. Es ist Wahrheit in beiden. Der Creatianismus hat darin Recht, daß der menschliche Geist bei seinem wesentlichen Unterschiede von der Natur nicht wie ein Naturwesen fortgepflanzt werden kann, und der Traducianismus hat darin Recht, daß in

dem selben Augenblick der Mensch als Natur- und Geistwesen zugleich zu existiren beginnt und daß, mag man die Entstehung des Geistes auf eine unmittelbare oder mittelbare schöpferische Wirkung Gottes zurückführen, doch nicht blos natürliche, sondern auch geistige Eigenschaften sich von den Eltern auf die Kinder fortpflanzen. Bringen wir in Anschlag, daß die Entwickelung dessen, was der Mensch von der Geburt her ist, nicht lediglich seinem eignen Wollen und Streben anheim gegeben ist, sondern zugleich unter dem mitwirksamen Einflusse der Erziehung und tausend andern Einflüssen seiner Lebensverhältnisse und seines Zeitalters steht; daß auf das was er von der Geburt her ist nicht allein elterliche, sondern auch großelterliche Eigenschaftung mitbedingend herabwirkt und daß diese Herabwirkung sich zum Theil in ein allein Gotte offenbares Geheimniß ineinandergreifender Natürlichkeit und Freithätigkeit verliert: so werden wir zwar nicht wie Moleschott sagen, welcher seinem naturgesetzlichen Determinismus auch die persönliche Freiheit preisgibt, daß der Mensch die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung sei — wir werden aber dies als unerschütterliche Erfahrungsthatsache aussprechen dürfen, daß nicht allein die natürliche, sondern auch die geistige Bestimmtheit des Menschen, in welcher sein Ich sich vorfindet, ein von seinen Eltern und Voreltern überkommenes und durch Verhältnisse, welche als gegebene seiner Freiheit entrückt sind, gestaltetes Erbe ist.

Es gilt dies wie von der intellektuellen, so auch von der ethischen Beschaffenheit des Einzelnen, obwohl das was der Mensch von Geburt her ist und was er durch spätere Einflüsse und seinen Freiheitsgebrauch wird hier noch geheimnißvoller als dort sich mischen. Aber die Erfahrung drängt uns unabweisbar die Beobachtung auf, daß ethische Eigenschaften des Vaters und

der Mutter sich in dem Kinde wiederfinden; wir vermögen sie selbst da wiederzuerkennen, wo eine Tugend der Eltern beim Kinde in das analoge Laster (z. B. Demuth in unwahren Knechtssinn, Wohlthätigkeit in Verschwendung) umgeschlagen ist. Es blicke nur ein jeder in sich selbst, so wird er seinem individuellen Wesen die vererbten ethischen Charakterzüge seiner Eltern eingeprägt finden, mögen sie sich in ihm zum Guten oder Schlechten entwickelt haben. Es gibt aber eine ethische Bestimmtheit, in welcher nicht blos ich, sondern in welcher jeder Mensch sich vorfindet. Es ist nicht blos ein Stand ethischer Indifferenz, in welchem wir uns vorfinden, so daß wir uns nur zum Guten zu bestimmen brauchten, um gut und als solche unser selbst mächtig zu sein; auch finden wir in uns die Potenzen des Guten wie des Bösen nicht dergestalt vertheilt, daß wir, je nachdem wir die eine oder die andere Potenz erweckten, unter die Herrschaft des Guten oder Bösen kämen, sondern wir finden in uns, auf's mildeste ausgedrückt, einen vorherrschenden überwiegenden Hang zum Bösen. Indeß ist dieser Satz nicht unwidersprochen. Der Rationalismus erklärt ihn für erfahrungs- und vernunft- und schriftwidrig und hat die entwürdigte Menschheit, die gefährdete Moralität dagegen in Schutz genommen. Röhr in einer Predigt über den Glauben Christi an die Güte des menschlichen Herzens bezeichnet ihn als Erfindung Augustins, der „was er für seine Person als unsittlicher Wüstling verschuldet hatte, durch kecke Verlästerung der ganzen menschlichen Natur am besten zu beschönigen dachte." Spieker sah darin eine Beleidigung des lieben Gottes: „Wer Gottes Kinder verkleinert, der verkleinert ihren Schöpfer." Bretschneider ließ alle Minen dagegen springen, indem er sogar behauptete, daß ein Volk, welches von dem Geiste dieses Satzes ergriffen werde, unvermeidlich zur politischen Nullität herabsinke. So eiferte der Rationalismus und

ſchrie ſich um ſo heiſerer, je weniger Succurs ihm hier die Philoſophie bot, außer daß die Hegel'ſche Linke, deren Ausläufer Strauß iſt, von der ſtolzen Höhe des Begriffs auf den Erbſündenwahn als eine der vielen für immer gerichteten Einbildungen des „frommen Vorſtellens" herunterſchaute. Uns aber, die wir den Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeins nicht mit Machtſprüchen, ſondern mit Beweiſen vertheidigen wollen, entſteht hier die Frage: Iſt die Erbſünde, da ſie nicht gleicherweiſe von allen Menſchen anerkannt und von vielen mit ſolchem Echauffement beſtritten wird, vielleicht doch nur ein Theorem ohne Wirklichkeit? Wir erwidern hierauf, daß alle diejenigen, welche nichts von Erbſünde wiſſen wollen, weder ein rechtes Wiſſen um das Weſen des Guten noch um das Weſen des Böſen beſitzen, denn wenn der Menſch von Natur wäre wie er ſein ſollte, ſo müßte er Gott über alle Dinge fürchten, ihn lieben und ihm vertrauen; jedem aber, welcher behauptet, daß der Menſch von Natur wirklich ſo ſei, oder auch nur, daß er ein ſolches Leben in Gott führen könne, ohne daß es je und je von dem ſündigen Naturgrund, von dem es ſich abhebt und gegen den es nur in ſtetem Ringen ſich behaupten kann, trübend und lähmend durchbrochen würde, müſſen wir gründliche Selbſterkenntniß abſprechen. Sodann fragen wir, ob denn diejenigen, welche ſo tiefe Klagen über die tiefe Verdorbenheit der Menſchennatur erheben und alles wahrhaft Gute, das ſie ſich zuſprechen dürfen, auf Gottes Gnade zurückführen, wie nicht erſt Auguſtinus, ſondern ſchon Paulus, zu den ſittlich Laxen und nicht vielmehr zu den ſittlich Strengen gehören, zu denen nämlich, welche die Sünde und demgemäß auch die Anſprüche, die ſie an ſich ſelbſt ſtellen, nicht nach einer oberflächlichen Moral, ſondern nach Gottes heiligem Geſetze bemeſſen und ein offenes Auge nicht nur für grobe Verfehlungen, ſondern auch für die bei ſchonungsloſer Selbſtdurchfegung auffliegenden

unzähligen Stäubchen der Sünde haben. Drittens geben wir zu bedenken, welche Erziehungsresultate jene Erziehungsmethode erzielt hat, die nach J. J. Rousseau's Emile von der Voraussetzung idealischer, obwohl entwickelungsfähiger Reinheit der Kindesnatur ausgeht. Ich habe erlebt, daß auch die beste christliche Erziehung hie und da an dem sündlichen Hang der Kinder gescheitert ist, habe aber auch an mehreren verhängnißvollen Beispielen erlebt, daß jene falsche Voraussetzung sich immer durch die traurigsten Erfolge bestraft hat. Auf Grund solcher Erwägungen und Erlebnisse halten wir an dem proscribirten sogenannten Erbsündenwahn fest. Es ist ein Wahn nur für diejenigen, welche sich in einem schmeichelnden Spiegel, nicht im Lichte der Wahrheit, geschweige des Geistes Gottes ansehen. Auch daß es Volksreligionen gibt, welche nichts von Erbsünde wissen, wie z. B. die chinesische oder wie die persische, welche die Seele des Kindes von allem Ahrimanischen freispricht, kann uns nicht daran irre machen. Denn es handelt sich hier nicht um eine unveräußerliche Idee der theoretischen oder praktischen Vernunft, nicht um unmittelbare Anerkennung eines empirischen Thatbestandes, sondern um eine aus mehr als oberflächlicher Erkenntniß und aus richtiger Deutung des empirischen Thatbestandes hervorgehende Schlußfolgerung. Genug daß die Voraussetzungen dieser Schlußfolgerung sich vorfinden. Denn es werden Stimmen laut, welche nicht blos die Allgemeinheit des sündlichen Thuns, sondern auch der bösen Lust bezeugen, wie wenn Ovid sagt (Amor. 3, 4, 17): „Nach dem Verbotenen streben wir stets und begehren Versagtes," und die Ohnmacht und Schlaffheit des menschlichen Willens beklagen, wie z. B. Cicero (Tusc. II, 21): „In fast aller Menschen Seelen ist von Natur etwas Weiches, Herabgestimmtes, Niedriges und so zu sagen Mark- und Kraftloses;" die Sünde gilt, mag man den Sitz des bösen Triebes in

der Materie oder im Geiste oder in beiden zusammen suchen, als naturhafte Bestimmtheit des sterblichen Menschen, und es wird, wie Nägelsbach in seiner Homerischen und Nachhomerischen Theologie gezeigt hat, vielstimmig ausgesprochen, daß Gutes wie Böses sich von den Eltern auf die Kinder vererbe und daß der sittliche Charakter des Menschen sich nicht blos nach dessen Freithätigkeit, sondern zugleich nach Herkunft (φύσις) und Geschick (τύχη) gestalte. Es sind also die Voraussetzungen vorhanden, welche bei vertiefter Selbsterkenntniß auf die Allgemeinheit einer erblichen Naturverderbniß hindrängen.

Denn wenn die Erfahrung, die ich an mir selbst mache, indem ich bei gereiftem Selbstbewußtsein einen überwiegenden Hang zum Bösen in mir vorfinde, eine gemeinmenschliche ist, so gibt es eine Sündhaftigkeit des Menschen, welche nicht allein jenseit des Selbstbewußtseins des Einzelnen liegt, sondern auch von jenseit des Daseins des Einzelnen datiren, also übererbt sein muß; sie ist aber (so folgern wir weiter) auf den Uranfang der Menschheit als Ausgangsort zurückzuführen, wenn anders sie eine den Menschen von jeher gemeinsam gewesene Naturbeschaffenheit ist. Aber welches ist dieser Uranfang, bis auf welchen wir zurückgehen müssen? Bekanntlich hat unter den neuern Philosophen Kant der Thatsache eines in der menschlichen Natur vorhandenen radicalen Bösen oder, wie er auch sagt, eines ihr innewohnenden bösen Princips neben dem guten entschiedenes Zeugniß gegeben. Er ging mit Recht davon aus, daß alles sinnfällige böse Handeln auf einen subjectiven bösen Grund zurückweise und daß dieser, um zurechnungsfähig zu sein, nicht Folge der Natur, sondern Wirkung der Freiheit sein müsse, er verlegte aber diese freie Urthat, durch welche jener uns angeborene böse Grund gesetzt ist, als eine jenseit unseres erfahrungsmäßigen Freiheitsgebrauchs gelegene aus dem zeitlichen Diesseits in das außerzeitliche Jen-

seits, indem er sie die That a priori oder die intelligible That nannte — eine solche Selbstentscheidung der Geister vor ihrer Incarnation lehrt der Koran und unter den neueren Theologen hat Jul. Müller nach Kants Vorgange den Ursprung der Sünde nicht anders als mittelst Recurses auf ein solches jenseitiges Geschehniß erklären zu können geglaubt; auch Schelling lehrte 1809 ähnlich in Worten, aber nicht im Sinne Jac. Böhme's: „Der Mensch hat sich von Ewigkeit in der Selbstsucht ergriffen und alle, die geboren werden, werden mit dem finstern Princip des Bösen geboren." Aber die Lösung des Problems des Bösen, so weit man sie auch zurückstauen möge, ist und bleibt in das Geheimniß der geschöpflichen Freiheit versenkt, und was die Zurechnungsfähigkeit (imputabilitas) der Erbsünde betrifft, so würde man sie fallen lassen müssen, wenn sie sich nicht anders als durch ein dem Christenthum aufgedrungenes fremdes Philosophem aufrecht halten ließe, welches übrigens auch abgesehen vom Christenthume eine nichts weniger als denknothwendige Hypothese ist, denn Präexistenz des Menschen als reiner Geist ist wider den Begriff des Menschen und ohne allen Halt im menschlichen Selbstbewußtsein. Aber ist denn die Thatsache einer jenseit meines Selbstbewußtseins schon mir eigen gewesenen Sündhaftigkeit und des damit verbundenen Schuldgefühls wirklich nicht anders als durch Rückgang auf eine Urthat, durch die ich mich in einem diesem meinem irdischen Dasein vorausgegangenen versündigt haben soll, erklärbar? Läßt sie sich nicht auch von der Voraussetzung aus erklären, daß das ganze Menschengeschlecht von Einem Menschenpaare abstamme, dessen Selbstverderbung durch sündliche That sich als Sündenverderben auf die Nachkommen vererbt hat? Denn daß das ganze Menschengeschlecht auf Ein Menschenpaar zurückgehe, ist allerdings eine dem Christenthum unveräußerliche geschichtliche Voraussetzung.

Die Naturwissenschaft bestreitet diese Einheit des Ursprungs des Menschengeschlechts, aber ihre Möglichkeit muß sie einräumen. Die gänzliche Congruenz der physiologischen und pathologischen Erscheinungen bei allen Menschen beweist, daß die Menschenrassen nicht Spezies Eines Genus, sondern Varietäten Einer Species sind, und diese spezifische Einheit beweist zwar nicht Einheit der Abstammung von Einem Paare, aber läßt sie als möglich erscheinen. Die Thatsache eines allen Menschen von Natur gemeinsamen Hanges zum Bösen fordert diese Einheit eben so sehr, als sie dieselbe bestätigt.

Denn ist diese Sündhaftigkeit eine allen Menschen gemeinsame, so muß sie eine von ihren gemeinsamen Ahnen ererbte sein, und da es unmöglich ist, daß Gott diese mit dem überwiegenden Hange zum Bösen und also sündhaft geschaffen haben sollte, so muß eine That sündlicher Selbstbestimmung vorausgegangen sein, deren Folge diese sündliche Bestimmtheit ist. Daß aber diese sich vererbt, hat darin seinen Grund, daß die Selbstentscheidung unsrer Stammeltern nicht allein für sie selbst als einzelne Personen, sondern zugleich für das ganze Menschengeschlecht von entscheidenden Folgen gewesen ist, denn sie handelten zugleich als Anfänger der in ihnen repräsentirten und potentiell enthaltenen Gattung; ihre Sünde und die Folgen ihrer Sünde gaben der von ihnen aus sich fortsetzenden Gattung ihr ein für allemal gesetztes ethisches Gepräge; alle von ihnen ausgehende Entwickelung steht unter den fortwickelnden Impulsen dieses mit keinem anderen Anfang innerhalb dieses Entwickelungsverlaufs vergleichbaren Anfangs. Jeder Mensch ist Person und Gattungswesen zugleich und findet in sich, wenn er zu persönlicher Selbstständigkeit gelangt, einen sowohl physischen als ethischen Gattungscharakter vor, der seiner besonderen Artung nach von seinen nächsten Vorfahren und seiner allgemeinen Grundirung nach

von den Stammeltern des Menschengeschlechts herkommt. Als Person steht er diesem Gattungscharakter frei gegenüber, ihm entweder entgegenzuwirken oder sich von ihm beherrschen zu lassen, aber bei allem Entgegenringen kann er sich davon nicht losringen; sein Wille, dessen Ohnmacht selbst diesem Gattungscharakter mitangehört, ist nicht stark genug, die übererbte Sündhaftigkeit dergestalt niederzuhalten, daß sie ihn nicht zu selbsteignen Thatsünden verleite; sein sündliches Thun und seine sündliche Naturbeschaffenheit bilden ein Convolut, dessen Reflex ein einheitliches Schuldbewußtsein ist, welches den Menschen haftbar erklärt nicht allein für die Sünde, die er thut, sondern auch für die Sünde, die er in sich vorfindet. Dieses Schuldbewußtsein ist eine Thatsache, welche, wie Luthardt (Lehre vom freien Willen 1863) mit Recht behauptet, stehen bleibt, wenn man sie auch nicht zu erklären weiß. Die Entstehung dieses Selbstbewußtseins erklärt sich aber daraus, daß die von den Erstgeschaffenen herkommende Schuld der Menschheit mit trauriger Naturnothwendigkeit immer auch durch eignes Thun zur Schuld des Einzelnen wird. Wenn es möglich wäre, daß diese dem Selbstbewußtsein zuvorgekommene Sündhaftigkeit in dem Menschen eine regungslose Zuständlichkeit bliebe, von der er sich in schlechthin sündlosem Wollen und Handeln zu isoliren vermöchte, so würde er von diesem Schuldbewußtsein frei sein; aber seine eigne nie sündlose Selbstbetheiligung gibt es ihm unabwendbar zu fühlen, daß er nicht allein Person, sondern auch in den Naturzusammenhang der Gattung verflochtenes Individuum ist und daß er sich vor Gott für verantwortlich zu halten hat ebensowohl für die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit, als für seine besonderen Sünden, in denen sie als ihm individuell und persönlich eigne zu Tage tritt.

Dieses Schuldbewußtsein kann sich freilich nur überall da

einſtellen, wo dem Menſchen nicht blos Erkenntniß ſeiner in Freiheitsmißbrauch beſtehenden Sünde, ſondern auch ſeines ſündigen Naturgrundes aufgegangen iſt, und wir müſſen geſtehen, daß das volle Licht dieſer Erkenntniß erſt vom Geiſte des Chriſtenthums dargereicht wird, ſo aber, daß dieſe Erkenntniß dem Menſchen nicht als vernunftwidrige Theorie aufgedrungen wird, ſondern ſich ihm als Enthüllung des wirklichen Thatbeſtandes durch unwiderſprechliche Erfahrung beſtätigt. Indeß iſt es ein Stück dieſer Erkenntniß, wenn nicht blos im Alten Teſtamente die Beiwohnung als Mann und Weib verunreinigend gilt 3. Moſ. 15, 18 vgl. 2. Moſ. 19, 15. 1 S. 21, 5 f., womit die Vorſchriften über Unreinheit und Reinigung der Gebärerin 3. Moſ. c. 12 zuſammenhängen, ſondern ebendieſelbe Anſchauung ſich auch bei den Aegyptern und den Culturvölkern des alten Aſiens, ſo wie bei Griechen und Römern findet. Auch nach den perſiſchen Religionsbüchern iſt das neugeborene Kind unrein und man hat ihm, ehe es zum erſten Male an die Bruſt gelegt wird, etwas Para-Haoma als Sühn- und Reinigungsmittel in den Mund zu träufeln. Es iſt nun freilich wahr, daß in dieſer und anderen Anſichten von der unreinen Entſtehung des Menſchen Unreinheit und Sünde nicht in Zuſammenhang gebracht werden. Aber deshalb hat Sommer doch nicht Recht, wenn er in ſeinen Bibliſchen Abhandlungen (1846) die Vorſtellung von dem Verunreinigenden der Beiwohnung, welche er ſogar falſch exegeſirend dem moſaiſchen Geſetze abſpricht, daraus erklärt, daß überall ſolche Ausflüſſe aus dem Leibesinnern für unrein gelten, welche den Charakter des Todes d. i. der Zerſetzung und der Fäulniß an ſich tragen. Dieſe Erklärung trifft nicht das Weſen der Sache. Es iſt eben die Sünde, welche in Phänomenen des Todes zur Erſcheinung kommt. Im letzten Grunde iſt die Begattung deshalb unrein, weil in einer thieriſchen Weiſe, deren der Geiſt des Menſchen ſich ſchämt, der

Anfang eines Wesens gesetzt wird, welches vom ersten Moment seines Daseins an den Tod, weil den Schmutz der Sünde, zur Mitgift hat. Die Thora und übereinstimmig mit ihr die Anschauung der intelligentesten Heiden bestätigt so indirekt was jeder Mensch fühlt, in welchem nicht etwa orgiastischer Cultus oder cynische Philosophie oder atheistischer Materialismus die wahre Menschlichkeit erstickt haben.

Liegt nicht auch hierin ein Erfahrungsbeweis für die Vererbung der Sünde, daß das Geschlechtsleben in allen thätigen wie leidentlichen Zuständen seiner gegenwärtigen Gestalt dem Menschen sittlichen Ekel verursacht, weil es ihn umflort, weil es ihn geistig wie leiblich schwächt, weil es das Bewußtsein seiner Würde verletzt, weil es lange Schatten in seine gottesbildliche Seele wirft. Der lebensetzende Geschlechtsact ist und bleibt, wie man ihn auch als normale Natur entsündigen und durch berechtigte höhere Gesichtspunkte idealisiren möge, ein Leib und Seele verunreinigender: er setzt immer nicht ohne Sünde ein schon in seinem Entstehen sündiges Wesen, dessen Leben, weil in Sünde empfangen, die Strebung zum Tode hat.

Noch unreiner als das Neugeborne gilt bei den meisten alten Völkern die Leiche; wie auch hierin das menschliche Bewußtsein Zeugniß dafür ablegt, daß der Tod nichts Ursprüngliches ist, wird der folgende §. zeigen.

§. 11. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod.

e) Beweis für den Tod des Menschen als Folge der Sünde.

Das Christenthum, sagten wir in §. 7, setzt voraus, daß der Tod Strafe der Sünde ist. Das Menschengeschlecht ist, indem der Sünde, zugleich dem Tode verfallen. Es brauchen zur Gattungssünde nicht erst Personsünden des Individuums hinzu-

zukommen, um es dem Tode zu überliefern; Tauſende ſterben ja ſchon im Mutterleibe und aber Tauſende, ehe die Knospe ihres Geiſteslebens ſich erſchloſſen hat, als unmündige Kinder — der Tod als Endgeſchick aller Einzelnen der Gattung iſt alſo die Strafe der Gattungsſünde. Die Naturwiſſenſchaft glaubt zwar den Tod anders beurtheilen zu müſſen. La mort de l'homme — ſagt Lauvergne in ſeinem lehrreichen Werke de l'agonie et de la mort (1842) — est une conséquence logique et naturelle de son être. Tout prend fin: dura lex, sed lex. Aber dieſe Antitheſe, wonach jedes endliche zeiträumlich ſich entwickelnde Weſen naturnothwendiger Weiſe dem Tode erliegen muß, trifft im Grunde das Chriſtenthum nicht. Denn erſtens ſetzt dieſes nicht voraus, daß der Menſch, wenn er nicht geſündigt hätte, lediglich kraft ſeiner unſterblichen Natur erhalten geblieben wäre, und zweitens ſetzt es nicht voraus, daß er in derjenigen Lebensgeſtalt, welche der Anfang ſeines Daſeins iſt, ewig verharrt haben würde; es ſchließt nicht aus, daß er dieſe Lebensgeſtalt, wenn er das Stadium der innerhalb derſelben ihm beſtimmten normalen Entwickelung durchlaufen hätte, mit einer andern vertauſcht haben würde, obſchon über dieſen Fall, der nicht eingetreten iſt, Näheres nicht geoffenbart wird. Es behauptet nur, daß das Ende, welches die Lebensgeſtalt des Menſchen dermalen im Tode findet, ein in Folgenzuſammenhang mit der Sünde ſtehendes Verhängniß iſt, und dieſe Behauptung, weit entfernt, vernunftwidrig zu ſein, erweiſt ſich als vollkommen vernunftgemäß. Der Tod als Tod iſt nicht im Weſen des Menſchen, ſondern im Weſen der Sünde naturnothwendig begründet.

Denn wenn ein geſchaffenes Weſen ſich von Gott losreißt, welcher wie die Urſache ſo auch die Bedingung ſeines Lebens iſt, ſo verfällt es dadurch nothwendigerweiſe dem Tode. Mag das

Geschöpf reines Geistwesen oder reines Naturwesen oder beides zugleich sein, immer erfolgt der Tod, obwohl in verschiedener Erscheinung. Denn alles geschöpfliche Leben ist ein gottgesetztes Ineinander mannigfaltiger einheitlich zusammenwirkender Potenzen, welche ihr Centrum haben an Gott und an der göttlichen Idee, nach welcher dieses oder jenes Lebendige geschaffen ist; die Sünde ist Abfall von dieser Idee und also in nothwendiger Folge Zerfall und Auseinanderfall jener Potenzen des Lebens, also der Tod. Der Tod ist nicht der rein negative abstracte Gegensatz des Lebens, er ist der positive concrete Gegensatz desselben: die in feindlichen Widerspruch mit sich selber aufgelöste Fülle des Lebens; denn das dem Tode verfallene Wesen wird nicht schlechthin vernichtet, der Tod ist etwas viel Schlimmeres als schlechthinige Vernichtung: er ist Auflösung des gottgesetzten Seins und fortgesetzte Selbstvernichtung desselben. Denn die Creatur ist ja, da sie nicht der verwirklichte Selbstgedanke Gottes, sondern der Gottesgedanke eines Nicht-ich ist, ihrem Wesen nach ungöttlich, aber mit der Bestimmung, mehr und mehr zur Aehnlichkeit mit Gott emporgeführt zu werden; dieser zwischen ihrem nichtgöttlichen Wesen und ihrer Bestimmung zu relativer Vergöttlichung mitteninne liegende Proceß ist das Leben in wahrem Sinne des Wortes. Reißt sie sich von Gott los oder wird sie in die Losreißung von Gott fortgerissen, so verkehrt sich ihr ungöttlicher Wesensgrund in einen widergöttlichen und alle ihre Bewegung wird das Gegentheil der bestimmungsgemäßen Bewegung von ihrem Lebensanfang zu ihrem Lebensziele, ihre Bewegung wird centrifugal und die Folge davon ist Decentralisation und Decomposition, also Sterben oder Strebung zum Tode. Die Copula ihres Seins, welche Gott geknüpft hat, ist zerrissen und Alles was ihr Sein constituirt ist in einen chaotischen Zustand gerathen: sie hat ein Feuer in

ſich erregt, welches ſie verzehrt und in dem ſie Pein leidet, ohne es löſchen zu können — dieſes Leiden der Selbſtverzehrung iſt das Sterben und der Beſtand dieſer Selbſtverzehrung iſt der Tod. Wir machen uns von Leben gewöhnlich einen falſchen unzulänglichen Begriff; denn weil wir ſelbſt in dem Zuſtande, in dem wir uns vorfinden, los von Gott ſind, ſo nennen wir auch ſchon das Sein außer Gott Leben und halten die Gemeinſchaft mit Gott für ein donum superadditum, während ſie doch die Wurzel und das Band alles Seins iſt, welches den Namen des Lebens verdient. Das Chriſtenthum berichtigt dieſen irrigen, vertieft dieſen oberflächlichen Begriff, denn es will uns lebendig machen und ein Reich des Lebens begründen, es erklärt uns ebendamit für todt in Sünden und das Dieſſeits für ein Reich des Todes.

Alles der Gemeinſchaft Gottes entfallene Sein befindet ſich alſo im Selbſtvollzuge und Zuſtande des Todes. Die Erſcheinung dieſes Todes am Menſchen entſpricht ſeinem ſchöpferiſch geſetzten Weſensbeſtande. Der Menſch iſt Natur und Geiſt in Einem. Zunächſt iſt ſeine Sünde, wie immer ſie vermittelt und geartet ſein möge, allemal als Act Losreißung und als Zuſtand Losgeriſſenheit des Geiſtes von Gott; denn ſie iſt perſönliche That und Folge perſönlicher That, es gibt kein Wollen im Menſchen als das ſeines Geiſtes. Der Geiſt negirt, indem er in die Sünde willigt, ſeine Bedingtheit durch Gott, er macht ſich alſo in gottwidriger Weiſe abſolut: er macht ſich ſelbſt, der nicht Gott ſelbſt, ſondern ein Anderes als Gott iſt, wider Gott geltend, und die Folge davon iſt, daß durch dieſe Verkehrung ſeines nichtgöttlichen Weſensgrundes in einen widergöttlichen ſeine nun haltloſen Kräfte in Widerſpruch mit der Idee des Geiſtes und in Disharmonie unter einander gerathen. Dieſe Auflöſung und dieſe Zerrüttung des der Einheit in Gott verluſtig gegangenen Geiſtes

iſt der geiſtige Tod. Aber der Menſch iſt nicht allein Geiſt, er iſt auch Natur, er iſt die Syntheſe beider. Der Geiſt im Menſchen iſt beſtimmt, die freie Macht über die unfreie Natur zu ſein, mit der er zur Einheit der Perſon zuſammengegeben iſt. Wenn nun der Geiſt, indem er ſeine Gemeinſchaft mit Gott zerreißt, die Macht über ſich ſelbſt verliert, ſo verliert er auch ebendamit die Macht über die Natur; Geiſt und Leib des geiſtleiblichen Menſchen gerathen in Widerſpruch miteinander, und wie die eigenen Kräfte des Geiſtes in Verwirrung geſetzt ſind, ſo verwirren ſich auch die von ihm ausgehenden oder doch ihm untergebenen Kräfte des Leibes und kehren ſich wider den Geiſt ſelber. Die Zerrüttung des Verhältniſſes des Menſchen zu Gott widerholt ſich und ſtraft ſich in der Zerrüttung des Verhältniſſes des Leibes des Menſchen zu ſeinem Geiſte. Der Leib hat ſein Leben vom Geiſte, der ihn beſeelt, und hat an ihm, von dem er regiert werden ſoll, jedenfalls ſeinen Halt- und Stützpunkt; der Geiſt aber iſt nun nicht mehr ſein ſelbſt mächtig und die Leiblichkeit, dazu beſtimmt, in Einheit mit dem Geiſte ſich normal zu entwickeln und ſich geiſtig verklären zu laſſen, iſt ſich ſelber anheimgefallen: der Widerſtreit ihrer Kräfte verſtärkt den Widerſtreit des Geiſtes in ſich ſelbſt, ohne daß er die Macht beſitzt, ſich dieſes Hin- und Wiederzerrens zu erwehren. Wir alle ſind uns deſſen Zeugniß. Wir ſind nicht Herren unſerer Träume und nicht einmal Herren unſerer Gedanken — unſere von der Herrſchaft des Geiſtes losgewordene Natur greift bei Tag und Nacht verunreinigend, trübend, ſchwächend und verkehrend in unſer Vorſtellen und Denken ein. Unter den Krankheiten des Leibes leidet auch der Geiſt, wenn nicht eine höhere Unterſtützung ihn ſeiner Paſſivität enthebt; die Todeskrankheit der Sünde iſt zu wechſelwirkſamer Todesmacht in Geiſt und Leib geworden. Das Ende des Lebens, welches wir Tod nennen, iſt nur das

Ende des Leibeslebens, welches seiner Natur nach eines nicht endenden Sterbens unfähig ist, während der correlate übersinnliche Proceß sich in dem Geiste vermöge seines ewigen Wesens endlos fortsetzen kann. Der Geist ist Gotte, seinem Lebensgrunde, entfallen, und die Leiblichkeit ihrem Lebensgrunde oder doch Lebenshintergrunde, dem Geiste. Die Folge davon ist, daß das dem Naturleben und also auch der menschlichen Leiblichkeit eigne Werden und Entwerden, Bilden und Entbilden, Erstehen und Vergehen statt der gottgewollten Richtung auf Verklärung, die in sich selbst zurückgesunkene Richtung auf Verwesung einschlägt, und diese dem geistleiblichen Menschen innewirkende Todesmacht hat die Auflösung seines Organismus und den Auseinanderfall seiner Leiblichkeit zu ihrem letzten Ergebnisse.

Wir reden hier überall von dem Tode an sich, abgesehen von dem Einflusse, welchen ein bis zur Verzweiflung unglückliches Leben oder trotzbietende Charakterstärke oder die sänftigende Aussicht in das Jenseits auf die Vorstellung vom Tode ausüben. Der Tod an sich bleibt schlimm und schaurig, wie er oft bei Homer zubenamt wird; er ist, wie es im B. Hiob heißt, der König der Schrecken, Themistius nennt in gleichem Sinne das Grauen vor dem Tode unter allen Arten der Furcht die urälteste (*προσβύτατον*). Das menschliche Vorstellen und Denken aber hat alles Mögliche versucht, um sich den Tod auch an sich schon annehmlich zu machen. Man hat wie die Sünde, so auch den Tod idealisirt: die pantheistische Weltanschauung ist durch systematische Voraussetzungen dazu gezwungen, obwohl sie in der Praxis die zweideutige Idealisirung des Todes als Aufgehens in das Absolute nicht festzuhalten vermag; der Buddhismus beweist das, indem er, wie Emil v. Schlagintweit gezeigt hat, theils das Nirvâna selbst paradiesisch ausmalt, theils auch, zumal der moderne Buddhismus, ein eigentliches Para-

dies als Belohnung diesseitiger Entsagung annimmt und so dem Tode die Furchtbarkeit nimmt, die er als reine Zernichtung haben würde. In anderer Weise hat man das Bewußtsein mit dem Tode zu versöhnen gesucht, indem man ihn als Bedingung des Lebens, als nothwendiges Uebergangsmoment in eine höhere Stufe des Daseins oder, wie Schelling in seinem schönen „Clara" betitelten Dialoge, als Entbindung des im Menschen verborgenen höheren Lebenskeimes, als Extrahirung seines wahren Wesens, kurz als Essentification des Menschen faßt. Im Alterthume suchten die Aegypter die Todesfurcht unter Anderem dadurch zu beschwichtigen, daß sie die Leichen mumisirten und in prächtigen Grabgebäuden beisetzten. Aber obschon der alte Mensch anders fühlte als der moderne, so konnte ihn doch die Aussicht auf Einbalsamirung und Einwickelung seiner ausgeweideten Leiche und auf Einkerkerung derselben in Mumienschrein und Grabkammer nicht wahrhaft beruhigen. Griechen und Römer stellten den Tod, wie Lessing in seiner Untersuchung „wie die Alten den Tod gebildet" (1769) gezeigt hat, nicht als Skelett, sondern als freundlichen Genius mit gesenkter Fackel dar. Aber wie jener Extraktionsgedanke die Empfindung des Gewaltsamen und Schmerzhaften der Operation nicht zu verscheuchen vermag, so ist dieser Genius, der Bruder des Schlafes, doch nur ein verkörperter Euphemismus. Das reagirende natürliche Gefühl setzte an die Stelle der lieblichen Attribute schwarze Flügel, fletschende Zähne, blutige Nägel.

Und alle asiatischen, wenn nicht überhaupt alle alten Religionen, stimmen darin überein, daß der Tod das Grundunreine ist. Es ist nicht allein das mosaische Gesetz, welches den Tod zum Ausgangspunkt des leiblich Unreinen macht und zwar so sehr, daß nicht allein was mit dem Tode in Berührung kommt, sondern auch schon was die Intention auf den Tod hat unrein

ist. Auch nach dem Gesetze Manu's ist der Tod unrein und verunreinigend wie nichts Anderes: ein Todesfall verunreinigt die ganze Verwandtschaft, innerhalb deren er sich ereignet hat, bis zum sechsten Grade in auf- und absteigender Linie. Der Inder kennt nichts Schauerlicheres als die, gewöhnlich im Walde gelegenen, Verbrennungsplätze, die er als die Wohnstätten alles dämonischen Zaubers ansieht und „eine Leiche umarmen im dunkeln Zimmer" ist das sprichwörtliche Nonplusultra alles Gräßlichen. Desgleichen ward auch bei Griechen und Römern der Todesunreinheit eine große Wichtigkeit beigelegt. Das Heer Alexanders galt für unrein, als dieser gestorben war, und bei Virgil verunreinigt (incestat) der Tod des Misenus die ganze Flotte des Aeneas. Nur in Sparta sprach die lykurgische Gesetzgebung dem Tode die verunreinigende Wirkung ab, indem sie der Volksvorstellung entgegentrat, um die kriegerische Vertheidigung des kleinen Staates zu sichern.

„Es hat Weltweise gegeben — sagt Lessing am Schlusse jener Untersuchung — welche das Leben für eine Strafe hielten, aber den Tod für eine Strafe zu halten, das konnte ohne Offenbarung schlechterdings in keines Menschen Gedanken kommen, der nur seine Vernunft brauchte." Dennoch stehen die Vorstellungen der Alten hie und da dicht an der Schwelle dieser Erkenntniß. Wenn bei Euripides Apollo die geliebte Wohnung des Admetos verlassen muß, weil Alkeste ihrem Ende nahe; wenn Artemis dem sterbenden Hippolytos sagt, daß es ihr nicht gestattet sei, einen Todten zu sehen und ihr Auge mit dem Anblick eines Todeskampfes zu beflecken; wenn Philemon, Dichter der neueren Komödie, die neun Musen zu seiner Thür hinausgehen sieht und dies (nach der Bezugnahme auf Euripides' Hippol. v. 1435 bei Suidas s. v. *Φιλήμων*) seinen nahen Tod bedeutet; wenn Eustathius hiernach die Fortschaffung der Leiche

Sarpedons durch Hypnos und Thanatos Il. XVI, 682 daraus erklärt, daß andere Gottheiten außer Contakt mit dem Todten gelaſſen werden mußten (obwohl Aphrodite ausnahmsweiſe den Leichnam Hektors, um ihn gegen Ablöſung der Haut durch Achilleus' Schleifung zu ſchützen, mit ambroſiſchem Roſenöl ſalbt) — wenn alſo die Götter einen Strafenden und Todten nicht ſehen, geſchweige berühren dürfen: ſo liegt da doch die Vorſtellung von der Widergöttlichkeit des Todes unter. Die Zendreligion aber lehrt, daß das Unreine und das Böſe einander verwandt ſind und daß der Todte den Leib verunreinigt, wie das Böſe den Geiſt befleckt. Denn aller Tod guter Weſen kommt von Ahriman; der Tod iſt eine in die gute Schöpfung Ahuramazda's eingedrungene Wirkung des böſes Princips, womit nicht geſagt iſt, daß er eine durch Vermittelung Ahrimans verhängte Strafe Ahuramazda's iſt — eine Vorſtellung, welche der Dualismus nicht zuläßt — aber dieſer Gedankenfortſchritt iſt nahe genug gelegt.

Das Gefühl der Abnormität des Todes, welches ſich dergeſtalt unter den Völkern ausſpricht, trifft mit dem Gefühl jedes Einzelnen zuſammen, der ehrlich gegen ſich ſelbſt iſt. Zuweilen allerdings erliſcht das Menſchenleben in ſchmerzloſer Allmählichkeit, erſchütternder iſt ſchon die bewußtloſe Plötzlichkeit, mit welcher es zuweilen ausgeblaſen wird; gewöhnlich aber erliegt es nicht ohne lange Gegenwehr, und wer hätte je einen ſolchen Todeskampf mit angeſehen, ohne den Eindruck und, wenn keine höhere Ueberwindungskraft dem Sterbenden kämpfen half, den zwiefach ſtarken Eindruck bekommen zu haben, daß dieſes unfreiwillige qualvolle Erliegen des Lebens bis auf ſeinen letzten Reſt unter der Macht des Todes einer Strafexecution gleich iſt? Alles Idealiſiren kommt erſt hinterdrein — der unmittelbare Eindruck in den Augenblicken oder Stunden oder Tagen des Ster-

bens ist kein anderer als der, daß ein solches Verenden des Menschen nicht Gottes ursprüngliche Einrichtung sein kann. Daß der Mensch mit dem Keime des Todes geboren wird, ist Unnatur; daß er sich nur in stetem Kampfe mit Witterung und andern gefährdenden Einwirkungen der Natur an ihm und außer ihm behauptet, bis er endlich diesen Einwirkungen erliegt, ist Unnatur; daß alle Schönheit sich im Sterben zur facies hippocratica verzerrt, ist Unnatur, und daß der Leib des gottesbildlichen Menschen sich zuletzt in den Moder der Verwesung auflöst, ist Unnatur. Das bezeugt uns unser natürliches Empfinden, und die Wahrheit dieser Empfindung wird uns dadurch besiegelt, daß auch Derjenige nicht anders empfunden hat, den man, wenn nicht als den Gottmenschen und auch nicht als den Idealmenschen, doch als den menschlichsten und zugleich göttlichsten aller Menschen, die bisher gelebt haben, gelten lassen wird. Er wußte die arme Wittwe von Nain nicht besser zu trösten, als durch Wiedererweckung ihres Sohnes. Er schauerte und weinte am Grabe des Lazarus. Er erbebte vor dem eignen Sterben und bedurfte himmlischen Trostes. Er erbebte, denn er erkannte in dem Tode Gottes Gericht und die Verkehrung, Verderbniß und Noth, welche die Sünde angerichtet hat, waren ihm durchsichtig bis in ihre abgründliche Tiefe.

Aber der Mensch ist nicht allein ringsum von tödtenden Einflüssen umgeben, die Naturwelt selbst außer ihm befindet sich in ebenderselben Turba wie sein eigner Organismus. Ueberall stellt sich ihm der selbe Kampf zwischen Lebenslust und Todesangst, Selbsterhaltungstrieb und Zerstörungsmacht dar, und das Klaggeschrei der Creatur gellt in seine Ohren, und der Geruch der Verwesung verunreinigt die Luft, die er athmet. Ist das ursprünglich? Oder ist auch das was jetzt Naturordnung

ist, bei Lichte besehen, Unnatur und wenn Unnatur, woher kommt diese?

§. 12. Schuld der Sünde und verschuldeter Tod.

f) Beweis für den Tod in der Natur um uns als Folge der Sünde.

Die auf ein Himmel und Erde befassendes Friedensreich abzweckende Universalität des Christenthums ist so unbeschränkt, daß es nicht allein eine ausnahmslos unter der Schuldhaft der Sünde liegende Menschheit, sondern auch eine von den Folgen der Sünde durchdrungene Erdwelt und ein wenigstens sympathisch in die Folgen der Sünde verwickeltes Universum voraussetzt. Die pantheistische Weltanschauung erkennt die Thatsache an, gibt aber eine Erklärung derselben, welche dem christlichen Bewußtsein widerstrebt. Wie das Böse, so ist ihr auch das Uebel eine schlechthin nothwendige Erscheinung im Processe des Absoluten. „Das Absolute — sagt Hegel in seiner Rechtsphilosophie — gebiert sich ewig in die Objectivität, übergibt sich hiermit in dieser seiner Gestalt dem Leiden und dem Tode, und erhebt sich aus seiner Asche in Herrlichkeit." Innerhalb dieses Gedankenkreises ist kein zeitlicher Abfall der Creatur von ihrer ursprünglichen Bestimmung zulässig; die sub specie aeternitatis anzuschauende Geschichte der Creatur ist ja die Geschichte Gottes selber.

„Wir wissen — sagt dagegen der Heidenapostel Röm. 8, 22 — daß die ganze Schöpfung mitseufzet und Wehen mitempfindet bis auf jetzt," d. h. sie theilt Seufzer und Wehen mit dem Menschengeschlecht, und bis heute ist das in ihr vernehmbare Verlangen nach Aenderung ihres Zustandes noch nicht gestillt. Er redet von einem erlösungsbedürftigen Zustande der uns um-

gebenden Naturwelt, welcher ſowohl einen Anfang als ein Ende hat, alſo weder urſprünglich iſt noch ewig währen wird, und indem er ſagt „wir wiſſen," beruft er ſich darauf als auf eine Thatſache des Bewußtſeins und der Erfahrung. Daß Bewußtſein und Erfahrung ſolches Zeugniß ablegen, hat die Apologetik nachzuweiſen.

Die Natur iſt das Reich unaufhörlichen Wechſels von Werden und Entwerden, Bilden und Entbilden, Erſtehen und Vergehen. Daß ſie dies iſt, hat ſeinen Grund in nichts außerhalb ihrer ſelbſt Gelegenen, ſondern in ihrem Weſen. Es liegt im Weſen der Natur, ſich zeiträumlich darzuſtellen und auf emanativem Wege zur Erſcheinung zu kommen; es iſt alſo nichts Unnatürliches, wenn eins ihrer Produkte an die Stelle des andern tritt und das Entſtehen der Einen das Vergehen des Andern zur Bedingung hat. Es iſt ferner im Weſen der Natur begründet, daß ſie näher und näher zur Perſönlichkeit des Geiſtes emporſtrebt, ohne doch dieſes ihr ſchlechthin jenſeitige Ziel zu erreichen; ihre Selbſterinnerung vertieft ſich nicht bis zum Selbſtbewußtſein, welches den Weſen, die es beſitzen, neben dem Gattungscharakter eine unberechenbare Selbſtſtändigkeit und unbegrenzte Bildungsfähigkeit verleiht: auch die höheren Naturweſen ſind als ſolche ohne weſentliche Unterſchiede innerhalb des Gattungscharakters feſtgebannt, ſie ſind weſentlich gleichartige Beſonderungen der mittelſt Begattung ſich fortpflanzenden Gattung. Die Gattung, nicht die Individuen, iſt das Beſtändige und noch dazu nur relativ Beſtändige der Naturwelt. Die Gattung beſteht mitten im Entſtehen und Vergehen der Individuen; dieſe können untergehen, ohne daß das Naturprincip dadurch mit ſich ſelbſt in Widerſpruch geräth, es iſt im Gegentheil dem Weſen des Naturlebens gemäß, daß was aus dem Allgemeinen hervorgegangen iſt, auch in das Allgemeine zurückgenommen

wird oder, wie wir mit einem bedeutſamen Ausdrucke zu ſagen pflegen, zu Grunde geht.

Aber die Art und Weiſe, wie dieſes Untergehen des Einzelnen in das Allgemeine erfolgt, drängt uns vielfach den Eindruck der Unnatur auf. Das geſammte Thierreich iſt ein Schauplatz des Kampfes, der Qual, der Plage, des Mordes und Raubes. Wir ſehen da einen martervollen Krieg der Großen gegen die Kleinen und der Kleinen gegen die Großen, und nicht blos ein gegenſeitiges ſchnelles Tödten für den Zweck der Selbſterhaltung, ſondern großentheils ein langſames ſpielendes Hinmorden unter grauſamen Qualen, und nicht blos einen gegenſeitigen Vernichtungskrieg verſchiedener Gattungen, ſondern, wie z. B. bei dem kleinen Volk der Ameiſen, Krieg der Gattung unter ſich ſelbſt mit den Abbildern aller Künſte und Greuel eines menſchlichen Krieges. Auch wo der Mord nicht ſo offen geſchieht, herrſcht er; ausgeübt von kleinerem Gewürm, wühlt er in den Leibern alles Lebendigen, und die mikroſkopiſche Welt gleicht hierin der für jedes Auge ſichtbaren. Aber die Thiere verenden nicht allein mittelſt der Gewalt des Mordes, ſie werden auch krank und empfinden die Lebensſtörungen als Schmerzen und erleiden den endlichen Lebensabbruch unter Qualen. Sie wittern mit Entſetzen die Spuren des ihnen oder ihres Gleichen bevorſtehenden Lebensendes. Sie verſcheiden unter verzweiflungsvoller Gegenwehr und unter gellendem Klaggeſchrei, welches jedem fühlenden Menſchen durchs Herz geht. Und vor ihren verweſenden Aeſern graut dem Menſchen, obwohl in geringerem Grade, wie vor den Leichen von ſeines Gleichen.

Die Naturwiſſenſchaft glaubt uns hier überall Beſtimmung und Inſtinct, Ordnung und Wechſelbedingung nachweiſen zu können, und großentheils kann ſie es auch, obwohl auch für ſie, wie Röper in ſeiner ſinnvollen Schrift über den Frieden in der

Schöpfung (1851) gezeigt hat, ein unerklärlicher Rest bleibt. Warum foltern denn Katzen und Raubvögel ihre Beute langsam zu Tode, und warum spießt denn der niedliche, lieblich singende Neuntödter sein Gefangenes lebendig auf Dornen und Stacheln, wo es unter Umständen Tage lang zappelt? Könnte uns die Naturwissenschaft auf diese und tausend andere Fragen antworten, so würde ihre Erklärung doch immer nur eine teleologische sein können und uns nicht völlig befriedigen. Denn das Räthselhafte fällt nicht allein unter den Gesichtspunkt des Zweckgemäßen und Planvollen, sondern auch des Guten und Rechten. Wir fordern nicht blos eine teleologische, sondern eine ethische Theodicee. Lotze in seiner Allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens (1851) tröstet uns damit, daß gerade die moralische Betrachtung dieser Verhältnisse, welche zu einer befriedigenden Theodicee führen könnte, noch ihre Anfänge erwartet.

Wir nehmen Act von diesem Bekenntniß des vorhandenen Bedürfnisses und diesem Geständniß seiner noch nicht vorhandenen wissenschaftlichen Befriedigung, sind aber dessen im Voraus gewiß, daß die Frage, wie es komme, daß die gegenwärtige Welt von den Abbildern alles Bösen wimmelt und das dem Naturleben wesentliche Vergehen den Charakter des Todes und der Verwesung hat, sich nur von der christlichen Voraussetzung aus beantworten läßt, daß der Tod die Folge der Sünde ist. In Betreff des Todes des Menschen haben wir dies bereits erwiesen. Wir werden in Anschluß daran hinzufügen dürfen, daß auch in dem gestörten Verhältniß des Menschen zur Natur und insbesondere der Thierwelt sich seine Sünde bestraft. Was Pascal vom Menschen sagt: „Der Knoten unseres Daseins wendet und verschlingt sich in den Abgrund der Erbsünde zurück, so daß der Mensch ohne dieses Mysterium unbegreiflicher ist, als dieses Mysterium dem Menschen:“ das gilt auch von der Naturwelt,

ſie iſt ein unbegreifliches Myſterium, wenn man nicht einen myſteriöſen Einfluß des menſchlichen Sündenfalls auf ſie annimmt. Denn nicht allein daß, wie einmal Goethe ſagt (Werke 30, 306), die Elemente als koloſſale Gegner zu betrachten ſind, mit denen wir ewig zu kämpfen haben, auch die Thierwelt befindet ſich mit und ohne des Menſchen Wiſſen in feindlichem Gegenſatz zu ihm: er hat mit ihr zu kämpfen, und ohne daß er mit ihr kämpfen kann, nagt ihr Gewürm am Marke ſeines Lebens. Er iſt der Naturwelt zum Haupt und Herrn geſetzt und in Einheit mit ihm ſich zu entwickeln iſt ihre Beſtimmung. Aber dieſe Harmonie iſt zerriſſen und an ihre Stelle ſind anarchiſche Zuſtände getreten, welche für die Einzelweſen in Todesqual und Verweſung auslaufen, denn der Menſch iſt der Gemeinſchaft mit Gott entfallen und hat die Natur um ihn her infolge des organiſchen Wechſelverhältniſſes, in dem er zu ihr ſteht, in gleiches Verderben hineingeriſſen. Die Beſchaffenheit dieſer iſt ſeitdem der Reflex ſeines eigenen Zuſtandes. Darum finden ſich in ihr die Bilder aller menſchlichen Laſter, und darum finden ſich in der Menſchheit ſo viel Bilder der Thierheit. Die Naturwelt iſt in Widergöttlichkeit dem Menſchen gleich geworden und der Menſch der Naturwelt, beſonders dem Thiere. „Die Natur — ſagt Kurtz in ſeiner Schrift „Die Aſtronomie und die Bibel“ (S. 7 der erſten Ausgabe) mit glücklich erfundenem Ausdruck für die nicht wegzuläugnende Thatſache — die Natur bietet uns nicht mehr die reine Handſchrift Gottes dar, ſie iſt in manchen Partien ein Palimpſeſt, ein codex rescriptus; eine Feindeshand iſt darüber gerathen und hat manchen theuren Schriftzug ausgelöſcht oder undeutlich gemacht, manches Wort hineingetragen oder darüber geſchrieben, das urſprünglich nicht in ihr ſtand, nicht in ſie hineingehörte.“ Schelling in ſeiner letzten Philoſophie geht noch weiter und ſagt, daß die Sünde

eine universio des Univerſums bewirkt habe, eine Wandlung des Unum in ein versum et perversum.

Wir haben oben den Thatbeſtand, um den es ſich hier handelt, myſteriös genannt. Denn wenn wir behaupten, daß der Menſch die Syntheſe von Natur und Geiſt und deshalb das vermittelnde Band zwiſchen Gott und Welt ſei, ſo wird man dies uns vielleicht zugeben; wenn wir aber weiter daraus folgern, daß die Wirkung, welche die Sünde auf die Natur am Menſchen, d. i. ſeine Leiblichkeit, haben mußte, ſich in fortgeſetzten Schwingungen auch auf die Natur außer ihm erſtreckt hat, ſo wird man dieſer Folgerung die Beweiskraft abſprechen, ohne daß wir im Stande ſind, uns auf gegenwärtige gleich tief eingreifende Wirkungen der Sünde des Menſchen auf ſeine Naturumgebung zu berufen. Es läßt ſich zwar beweiſen, daß ſittliche Störung der inneren Harmonie des Menſchen immer auch Störung des Gleichgewichts der Natur an ihm zur Folge hat, aber daß die Sünde in ihrem für alle Folgezeit entſcheidenden Anfang eine über die Leiblichkeit des Menſchen weit hinaus auch auf die Naturwelt außer ihm ſich erſtreckende Wirkung geübt hat, das iſt eine Vorausſetzung des Chriſtenthums, welche ſich nicht durch Nachweiſung eines noch immerfort, wie im Anfang der Menſchengeſchichte, hervortretenden phyſiſchen Cauſalverhältniſſes und Folgenzuſammenhangs beweiſen läßt; wir können nur auf die unzähligen Analoga menſchlicher Sünde und Verderbniß, welche die Naturwelt darſtellt, hinweiſen und daraus den Rückſchluß auf ein gottgeſetztes Wechſelverhältniß ziehen, vermöge deſſen die Selbſtverderbung des Menſchen zugleich zum Verderben der Creatur ausgeſchlagen iſt. Die Wahrheit dieſes Rückſchluſſes aus logiſcher Denknothwendigkeit und phyſikaliſcher Geſetzmäßigkeit zu erweiſen ſind wie unvermögend. Die Thatſache ſelbſt, welche auf erfahrungsmäßiger Beobachtung

ruht, wird Röm. 8, 20 ausgesprochen. Es läßt sich aber streiten, ob die dort vom Apostel ausgesagte Uebergabe der Creatur an die Eitelkeit eine vom Falle des Menschen oder, wie Theodoret u. A. erklären, von der Schöpfung datirende Thatsache sei, und man wird deshalb das Postulat des Christenthums, daß der Tod des Menschen die Folge seiner Sünde sei, mit dem Postulate, daß der Tod in der Creatur in Folgenzusammenhang mit der Sünde des Menschen stehe, nicht auf gleiche Linie stellen dürfen. Das erstere Postulat muß man anerkennen, wenn man nicht das Wesen des Christenthums alteriren will, das letztere aber läßt verschiedene Auffassungen zu, und das Wesentliche bleibt nur dies, daß die Naturwelt infolge der Sünde des Menschen in ein Verhältniß getreten ist, durch welches sich einerseits der durch die Sünde bewirkte Herrschaftsverlust des Menschen bestraft, und durch welches andererseits der Steigerung und Ausbreitung seiner Sünde eine heilsame Schranke gezogen ist. Dies ist das Wesentliche der Voraussetzung, welches sich sowohl durch handgreifliche Erfahrung bestätigt als auch daraus begreifen läßt, daß die Bestrafung des Menschen gemäß der Natur seiner Sünde und dem Rathschlusse seiner Erlösung keine peremtorische, sondern eine pädagogische sein sollte.

Die Apologetik aber hat nur das Wesentliche des Christenthums zu vertheidigen und nicht allein denen entgegenzutreten, welche Unwesentliches zu Wesentlichem stempeln, sondern auch falsche Ansichten über das, was es behaupte, zurückzuweisen. Zu diesen falschen Ansichten gehört die, daß es eine durch den Fall des Menschen herbeigeführte Umschöpfung behaupte, wie etwa daß die fleischfressenden Raubthiere erst alsdann die auf Fleischnahrung berechnete Structur ihre Zähne und Därme bekommen hätten u. dgl. Nein, alles Geschaffene folgt von Anfang den ihm unabänderlich eingegründeten Gesetzen. Aber die physischen

Gesetze greifen ohne allen Zweifel mit ethischen zusammen. Dieser Verschränkung physischer und ethischer Gesetze gemäß war die Schöpfung — so wird man sich die mysteriöse Thatsache, um die es sich handelt, einigermaßen begreiflich machen können — auf eine zwiefache Möglichkeit angelegt. Sie war so angelegt, daß, je nachdem der Wille des Guten oder des Bösen sich ihrer bemächtigt, entweder die ihr eingegründete Möglichkeit friedlicher und peinloser oder die ihr gleichfalls eingegründete Möglichkeit friedloser und peinvoller Entwickelung zur Wirklichkeit werden könnte. Der letztere Fall ist eingetreten: der Wille des Bösen ist in sie eingedrungen. In Folge dessen ist ihr ungöttlicher Grund, vermöge dessen sie der Gegensatz Gottes ist, aus seiner uranfänglichen Gebundenheit herausgetreten und der Friede, welcher möglich war, hat sich in einen Krieg Aller gegen Alle aufgelöst. Das Eingetretene ist wider den Willen der göttlichen Liebe, aber doch nicht wider den Plan der göttlichen Liebe, welche in Voraussicht der Sünde nicht die beste Welt schaffen konnte, sondern die beste Welt oder die ihrem reinen Liebeswillen entsprechende Weltgestalt der Zukunft vorbehalten hat.

Aber steht der Tod in der Thierwelt wirklich in Folgenzusammenhang mit der menschlichen Sünde, so daß diese es ist, welche die schöpferisch vor-angelegte Möglichkeit des Todes in Wirklichkeit übergeführt hat? Bekanntlich enthalten die Exkremente (Koprolithen) der urweltlichen Thiere deutliche Ueberreste thierischer Nahrung; in der Magengegend derselben finden sich noch die Reste von Thieren, die sie gewürgt und verschlungen haben, und ihre eignen Knochen weisen theilweise tödtliche Knochenkrankheiten auf. Schon Oersted hat dies dem Bischof Mynster entgegengehalten: „So einleuchtende Beweise hat man, daß das körperliche Uebel, Untergang, Krankheit und Tod älter sind als der Sündenfall.“ Und Carl Vogt in seinen Bil-

dern aus dem Thierleben (1853) ruft uns höhnend entgegen: „Da hilft kein Spreizen des Glaubens noch fromme Salto mortale's, um über dieſen Stein hinwegzukommen, der in eurem Garten liegt. Der Tod hat von Anbeginn exiſtirt und, ſagen wir gleich, in höchſt grauſamer Weiſe. Es ſind, im Allgemeinen geſprochen, kaum ſchrecklichere Qualen von menſchlichem Grübeln gefunden worden, als die ſind, durch welche die Natur ihre Geſchöpfe umbringt." „Die Geologie zeigt — ſagt in dieſen Ton einſtimmend Colenſo — daß lebende Weſen aller Gattungen ſchon in unvordenklicher Zeit ebenſo ſtarben, wie ſie jetzt ſterben; daß ſie ſtarben überwältigt durch Fluthen oder Erdſtürze oder Feuerſtröme aus Vulcanen; daß ſie ſtarben an Altersſchwäche oder tödtlicher Krankheit, indem ihre Gebeine verkrümmt und angefreſſen, ihre Glieder ſchmerzhaft verzogen erſcheinen; daß ſie ſtarben, indem oft eins das andere zerriß und auffraß, ganz ſo wie jetzt, denn die Gebeine eines Thieres finden ſich im Magen des andern." Auf dieſen Einwurf uns einzulaſſen, dürften wir vorjetzt noch anſtehen. Denn die Paläontologie glaubt jetzt eine bisher vor ihr ſelbſt bezweifelte Thatſache conſtatirt zu haben, daß nämlich in Geſellſchaft der Mammuthe, Höhlenbären u. ſ. w. bereits Menſchen gelebt haben; Lyell und Hurley haben dies auf Grund der menſchlichen Gebeine und Culturanfangsreſte, welche ſich in Tertiär- und Quaternärformationen gefunden haben, mit ihrer Autorität beſiegelt. Wenn dieſe Thatſache ſich beſtätigte, welche uns nicht, und am wenigſten ihrer chronologiſchen Seite nach, erſchrecken dürfte, ſo wäre es von neuem fraglich geworden, ob der Tod in der Thierwelt wirklich früher ſei als die Sünde der Menſchen. Jedoch wir verzichten auf dieſe Ausflucht, da ebendieſelbe Macht des Böſen, welche den Menſchen und mit ihm die Thierwelt ins Verderben ſtürzte, auch ſchon in die vormenſchliche, auf den Menſchen abzielende Schöpfung eingegriffen

haben kann. Jedenfalls können wir uns nicht einreden, daß der Mensch sich aus einer an Thierheit grenzenden Rohheit allmählich emporgearbeitet habe, und daß jene als gleichzeitig mit Mammuthen, Höhlenbären und Höhlenlöwen supponirter Wilden, welche neben rohen Steinwaffen zu Schutz und Trutz Bärenkinnladen führten und sich von erjagtem Fleische nährten, die Repräsentanten der Urmenschheit seien. Denn wenn der Mensch das Geschöpf eines persönlichen guten Gottes ist, so muß der Stand der Entwickelungsfähigkeit, in dem er sich vorfand, zugleich ein Stand heiliger Kindesunschuld gewesen sein, und erst der Verlust dieser heiligen Kindesunschuld durch Selbstverderbung in Sünde wird es mit sich gebracht haben, daß er mit den sich gegenseitig fressenden Bestien, um sich zu sichern und seinen Appetit zu stillen, auf Tod und Leben zu kämpfen hatte.

Wer dem Gange der geologischen Forschungen mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, der wird eher oder später zu der Erkenntniß gelangt sein, daß wer biblische Aussagen oder christliche Glaubenspunkte nach geologischen Behauptungen zurechtzustellen oder mit ihnen zu vereinigen sucht, noch unklüger handelt als wer die dermaligen Inschriften-Entzifferungsversuche ohne weiteres in die heilige Geschichte einträgt. Wir gehen weit sicherer, wenn wir statt der geologischen Thatsachen, welche uns nicht ohne beirrende Veränderlichkeit und nicht ohne Widerspruch unter sich selbst entgegengehalten werden, ethnologische Thatsachen mit der Idee des Christenthums zusammenhalten, indem wir zu ermitteln suchen, was sich aus dem Glauben, den Sagen und Mythen der Völker als überall gleicher Inhalt des gemeinmenschlichen Bewußtseins herausstellt. Daß von dieser Seite her sowohl das vom Christenthum vorausgesetzte Wechselverhältniß des Menschen zur Naturwelt im Allgemeinen, als insbesondere die durch die Sünde bewirkte Entzweiung beider die viel-

ſtimmigſte Beſtätigung erhält, wer könnte das läugnen? Himmel, Erde und Menſch, lehren z. B. die Chineſen, ſind die drei Grundweſen der Welt; die Sünde des Menſchen hebt die Harmonie derſelben auf, welche nur durch Buße des Menſchen und Verſöhnung des Himmels wiederhergeſtellt wird. So tief durchdrungen iſt das Bewußtſein der Chineſen von dieſer Vorausſetzung, daß ſogar beſondere nachtheilige Naturphänomene in Folgenzuſammenhang mit beſonderen herrſchenden Laſtern gebracht werden, wie beſtändige Dürre mit Leichtfertigkeit, beſtändiger Wind mit Selbſtverblendung u. ſ. w. Als der Menſch ſich ſelbſt verderbt hatte, ſagt ein chineſiſcher Spruch der Weiſen, wurden ihm alle Geſchöpfe feind und führten Krieg mit ihm, und in weniger als drei oder fünf Stunden veränderte ſich der Himmel. Und wenn die brahmaniſchen Geſetzbücher Manu's und Jadſchnavalkja's, wenn der Buddhismus in dem erſten oder nach anderer Zählung dem dritten ſeiner großen fünf Gebote, wenn der Manichaismus und Pythagoräismus die Tödtung alles Lebenden verbieten: beweiſt dies nicht, wie nahe dem Menſchen der Gedanke liegt, daß der Tod nichts urſprünglich Gottgewolltes iſt? Dieſer Gedanke iſt auch in vielen Völkerſagen ausgeprägt. Der Menſch, lehrt der Parſismus, iſt eine Schöpfung Ahura's, aber alsbald gewann Ahriman Einfluß auf die Erſtgeſchaffenen, ſie wurden immer ſchlechter, verfielen durch Sinnlichkeit dem Tode mit allen Uebeln des Leibes, ſie verfielen auf Fleiſchnahrung ſtatt der urſprünglichen Pflanzennahrung und geriethen in die Gewalt der Dev's (Dämonen), wobei der Glaube zu Grunde liegt, daß die Naturwelt unter Einwirkung menſchlicher Sünde ein Tummelplatz dämoniſcher Gewalten geworden, ein Glaube, welcher tief im Bewußtſein der Völker haftet und ein Hauptfaktor des mythologiſchen Proceſſes geworden iſt. Unter der Herrſchaft Dſchemſchid's (des

Jima der älteren Sage), des Vaters der Völker, sagt die persische Ueberlieferung in einer anderen Gestalt, starben die Thiere nicht; es war nicht Frost, nicht Hitze, nicht Tod, nicht zügellose Leidenschaft, die Werke der Dev's. Und es ist nicht blos Empedokles der Pythagoräer, welcher lehrt, daß in der Urzeit kein Blut vergossen wurde, sondern daß Kypris, d. i. die Liebe, als Königin herrschte: der äußerste Anfang der Menschengeschichte ist überhaupt bei Griechen und Römern und anderwärts ein Weltalter der Unschuld, auf dessen Wiederherstellung sich Sehnen und Hoffen richten, wie auch die hier zu notirende Ueberlieferung des jüdischen Midrasch sagt (Berêschith Rabba c. 12): Die Dinge, die Gott vollkommen geschaffen, sind, seit der Mensch gesündigt, in Verderbniß gerathen (nithkalkelu) und kehren nicht eher zu rechtem Stand zurück, bis der Sohn des Perez (der Messias) kommt.

Wir haben die Idee des Christenthums nun bis auf den dritten ihrer wesentlichen Bestandtheile auseinandergelegt. Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschen ist ihre unterste Basis; von da aus zeigte sich Sünde und Tod in der Menschenwelt, abbildliche Sünde und gleiches Verderben in der Naturwelt als ihr furchtbarer Inhalt. Die Menschheit kann sich aber nicht so gottentfremdet und so unglückselig fühlen, ohne nach Wandlung sich zu sehnen, und das Christenthum wäre nicht die wahre Religion, wenn es nicht wie durch die drei ersten Momente seiner Idee dem Inhalte des menschlichen Bewußtseins, so durch die anderen dem Inhalte des menschlichen Sehnens entspräche, wenn nicht, wie Marmontel von der Offenbarung sagt, Eine Stimme aus den Höhen des Himmels und aus der Tiefe der Seele ertönte. Die Sorbonne erklärte diesen Ausspruch für gottlos. Nachzuweisen, daß es sich wirklich nicht anders verhalte, ist die weitere Aufgabe der Apologetik.

Zweiter Abſchnitt.

Wie ſich die Idee des Chriſtenthums gegen deiſtiſche Anſchauung als entſprechend dem menſchlichen Sehnen erweiſt.

§. 13. Verſöhnung.

a) Das zu Beweiſende.

Das vierte Moment der Idee des Chriſtenthums iſt das der Verſöhnung. Der Menſch iſt in ein perſönliches Gemeinſchaftsverhältniß zu Gott hineingeſchaffen, welches eine zeitanfängliche Geſchichte hat. Dieſes Gemeinſchaftsverhältniß, vermöge deſſen der Menſch Gotte in Gehorſam untergeben und in Liebe hingegeben ſein ſollte, iſt durch die Sünde abgebrochen worden und zwar ſofort im Anfange der Menſchengeſchichte, was für ihren Fortgang entſcheidend geweſen iſt, denn Sündhaftigkeit iſt, wie zu Tage liegt, der ſich fortpflanzende Gattungscharakter der Menſchheit, und alles Thun aller Einzelnen iſt ein mit Sünde beflecktes. Daß das Chriſtenthum Verſöhnung zum weſentlichen Moment hat, folgt bei ſolchen Vorausſetzungen ſchon daraus, daß es Religion iſt; denn wenn die Religion auch nicht a religando den Namen hat, wie Lactanz und einige andere der Alten ſagen, ſo liegt doch Gemeinſchaft mit Gott und Wiederherſtellung dieſer Gemeinſchaft, falls ſie geſtört iſt, in ihrem Begriffe. Das Chriſtenthum will aber nicht blos eine Lehre über die Art und Weiſe ſein, wie ein Menſch ſich ſelbſt wieder zu Gott in das rechte Verhältniß ſetzen könne; es gründet und weſet ganz und gar in einer geſchichtlichen Thatſache, welche das rechte Verhältniß zu Gott für die ganze Menſchheit wieder hergeſtellt hat. Wäre es nur eine Theorie, ſo beſtände das Mißverhältniß für die Menſchheit fort und würde nur für den Einzelnen aufgehoben, ſofern er die Theorie in Praxis um-

setzt; es ist aber nicht blos eine von Jesus vorgetragene und durch eignes Beispiel bestätigte Theorie, sondern Bezeugung eines von Christo thatsächlich vollzogenen Werkes und eines in der Person Christi selbst vorhandenen wirkungskräftigen Thatbestandes, durch welche die Gemeinschaft Gottes und der Menschheit ein für allemal grundleglich und principiell wiederhergestellt ist, so daß es für den Einzelnen nur der Aneignung des von Christo für Alle Erwirkten und der Nacherlebung des in Ihm principiell Angehobenen bedarf. Denn er ist Wiederhersteller der gestörten Gottesgemeinschaft in keiner andern Weise geworden und konnte es nicht anders werden, als so, daß er zugleich der in vollkommener Gottesgemeinschaft stehende Mensch und als solcher der Anfänger einer neuen Menschengeschichte geworden ist.

Die durch Christum wiederhergestellte Gottesgemeinschaft hat also eine von der Aneignung und Nacherlebung der einzelnen Menschen unabhängige universale Objectivität. Es folgt daraus, daß das Werk Christi eine Aenderung in der Gesinnung Gottes gegen die Menschheit als Ganzes bewirkt haben muß. Und da, wie wir gezeigt haben, die Sünde unendliche Schuld ist und da sie mit ethischer, ja naturgemäßer Nothwendigkeit Gottes Zorn als Gegenwirkung seiner Heiligkeit erregt: so kann jene Aenderung in der Gesinnung Gottes nur darin bestanden haben, daß Gottes strafender Zorn durch Jesum Christum in erbarmende Liebe umgestimmt worden ist, und zwar, da die Gesinnung Gottes keine zeitliche Aenderung erfahren kann, und da die Wirkungskräftigkeit der That Jesu Christi keine universale wäre, wenn sie nicht auch die vorchristliche Menschheit umfaßte, vermöge eines ewigen göttlichen Rathschlusses, dessen geschichtlicher Vollzug planmäßig der Mitte der Weltzeit aufbehalten geblieben ist. Diese Wandlung des strafenden Zornes Gottes

in erbarmende Liebe iſt aber nur die eine Seite der durch Chriſtum vollzogenen Verſöhnung. Denn Gott iſt ja der Menſchheit entfremdet, weil ſich die Menſchheit Gott entfremdet hat; es bedarf alſo der Aufhebung der Entfremdung auf beiden Seiten. Die Begründung eines neuen, nicht durch Zorn, ſondern durch Liebe beſtimmten Verhältniſſes und Verhaltens Gottes zur Menſchheit hat zur Kehrſeite die Begründung eines neuen, auf Sündenvergebung und Lebenserneuerung ruhenden Verhältniſſes und Verhaltens der Menſchen zu Gott. Das Werk Chriſti war alſo das Geſchäft eines Mittlers, welcher es einerſeits Gott möglich machte, die Menſchheit wieder zu lieben, indem er in ſeinem ſchlechthin heiligen Leben eine gottgefällige menſchliche Gerechtigkeit darſtellte und indem er dieſes ſchuldloſe Leben für die ſchuldbeladene Menſchheit opferte, und welcher es andererſeits dem Menſchen möglich machte, Gott wieder zu lieben, indem er ſie nicht allein durch die erworbene Möglichkeit der Sündenvergebung zur Gegenliebe Gottes verpflichtete, ſondern auch durch die beſchaffte Macht eines neuen Lebensanfangs zur Gegenliebe befähigte. Abſichtlich laſſen wir es bei dieſen Grundzügen des Verſöhnungswerks bewenden, weil unſere Aufgabe nur auf Vertheidigung des Weſentlichen und Gemeinchriſtlichen im Glauben daran gerichtet iſt, und geben wir auch das Weſentliche nicht vollſtändig, wir laſſen namentlich die gottmenſchliche Doppelſeite der Perſönlichkeit des Verſöhners außer Betracht, weil der methodiſche Gang, den wir uns vorgezeichnet haben, dies fordert. Das Weſentliche, worauf es uns hier ankommt, iſt dies, daß die Menſchheit in ihm, dem Heiligen und Geliebten Gottes, deſſen ganzes Leben mit allem Thun und Leiden eine ſtete Selbſtaufopferung an Gott für die der Sünde und ihren dieſſeitigen und jenſeitigen Folgen verfallene Menſchheit war, wieder ein Gegenſtand der göttlichen Liebe geworden iſt und in ihm,

dem Menschen des Heils, einen neuen gnadenvollen Anfang ihrer Geschichte gewonnen hat, welcher dem alten durch Adams Schuld verhängnißvollen Anfang übergewichtig entgegentritt und, rückwärts angesehen, der Zielpunkt der alttestamentlichen Hoffnung war, vorwärts angesehen der Ausgangspunkt einer die Menschheit und mit ihr die Welt vollendenden Entwickelung ist.

Und welcherlei Gegner sind es, mit denen wir hier zu thun haben? Den Gegensatz des Pantheismus lassen wir nun fahren, denn haben wir ihn innerhalb der drei ersten Momente überwunden, so existirt er nun für uns nicht mehr; haben wir ihn aber nicht überwunden, so ist alle weitere Mühe verloren. Der Gegensatz, der uns fortan beschäftigen wird, ist der des Deismus, aus welchem der Rationalismus hervorgegangen ist. Deismus war schon im 16. Jahrhundert in England Name einer Richtung, welche, wie Lechler in seiner Geschichte des englischen Deismus (1841) sie definirt, auf freie Prüfung mittelst vernunftgemäßen Denkens gestützt, die natürliche Religion zur Norm und Regel aller positiven Religionen erhob. Das freie Begreifen des von außen an uns herantretenden Positiven war die Aufgabe, die sich der Deismus stellte, die er aber dergestalt löste, daß er das übernatürliche Object ganz und gar auflöste in die Natürlichkeit der eignen geistlosen Subjektivität. Der Rationalismus ist abgesehen von dem Vortheil, in welchen ihn die durch Semler begründete wissenschaftliche Kritik setzte, ganz desselben Schlages.

Das Kreuz als der Altar des Selbstopfers Christi für die Sünde der Welt ist beiden eine Thorheit, und die Vertreter beider gehören, um mit Hamann zu reden, zu jenen unbeschnittenen Rabbinen, denen vor dem Blute des Gehenkten (Thaluj) greuelt. Die christlichen Anschauungen von der Erbsünde, von

der unendlichen Größe der Schuld, von der Versöhnung durch das Blut Christi weisen beide mit Abscheu und schweren Anklagen zurück. Wegscheider sieht noch in der letzten Ausgabe seiner Dogmatik in dem allen „willkürliche Lehrsätze, welche den scheuslichsten Schandthaten Vorschub leisten." Von dieser fixen Idee, daß die sogenannte blutige Versöhnungstheorie Christum zum Sündendiener mache, ist der Rationalismus noch heute besessen, und nicht allein der Rationalismus in der philiströsen Form des älteren Deismus, sondern auch der neueste Rationalismus in der gespreizten und gestelzten Form des sogenanuten speculativen Theismus; denn auch Schwarz in seiner Geschichte der neuesten Theologie redet von der kirchlichen Versöhnungslehre nicht anders als man früherhin von der Blut- und Wundentheologie des Herrnhutismus zu reden sich gestattete, und bezeichnet das „Anstatt" derselben als äußerlich und im tiefsten Wesen unsittlich.

Während dieser speculative Theismus einseitig die Immanenz Gottes betont, betonte der ältere Deismus einseitig die Transscendenz Gottes; jener macht Gott zum wirksamen Hintergrund der naturgesetzlichen Weltentwickelung, die von ihm und von der er abhängig ist, dieser postirte ihn über dem Perpetuum mobile des Weltganzen und ließ ihn der Menschengeschichte zusehen, wie Epikur seine in den Intermundien ihrer selbst frohen Götter — beide sind darin einig, daß es eines übernatürlichen Eingreifens Gottes in die natürliche Entwickelung überall nicht bedarf, beide können also einen in Christo gegebenen schöpferisch neuen Anfang und alles was damit zusammenhängt nicht anerkennen. Und beide sind der Ansicht, daß es keine Sünde des Menschen gebe, für welche der Mensch nicht Vergebung finden könne, ohne einer expiatorischen Vermittelung zu bedürfen. Wir müssen unsere Sünden bereuen, sagt Cherbury, und wenn

wir dies thun, ſo vergibt ſie uns Gott. „Dieſe Vergebung," fügt Röhr in ſeiner Schrift von der Lehre unſeres Herrn über die Vergebung der Sünde hinzu, „beſteht nicht in dem Erlaſſe der Schuld und Strafe derſelben, ſondern in der Ueberzeugung des Sünders von der unveränderlichen Liebe Gottes gegen ihn." Ihr Genugthuungsgläubigen, ruft uns Schuderoff zu, kehrt das Verhältniß vernunftwidrig um: bei euch geht die Vergebung voraus und die Beſſerung aus Dankbarkeit und Liebe kommt nach. So unverholen ſpricht der Rationalismus aus, daß der Menſch keiner Verſöhnung bedürfe, ſondern ſich ſelbſt mit Gott verſöhne, indem er ſich beſſert, und daß Gott eigentlich gar nicht verſöhnt zu werden braucht, da ſeine Geſinnung gegen die Menſchen immer trübungslos dieſelbe iſt. Er hat kein Gefühl und keine Ahnung von dem tiefen Jammer und Todesernſte der Sünde und auch noch heutzutage (obwohl mit Ausnahmen) nicht Wahrheitsliebe genug, um den Widerſpruch mit der heil. Schrift, in dem er ſich befindet, einzugeſtehen. Die Schriftausſagen von der Verſöhnung werden entweder ihres Inhalts entleert oder als Accommodationen an noch unüberwundene jüdiſche Vorſtellungen beſeitigt. Morgan, der engliſche Deiſt, ſagt mit Bezug auf die Verſöhnungslehre der pauliniſchen Briefe: „Die Juden hatten eine ſo hohe Meinung von ihren geſetzlichen Verſöhnungsopfern, daß ſie den Paulus geſteinigt hätten, wenn er es ihnen mit baaren Worten herausgeſagt hätte, es ſei nichts an der Sache. Und er that ganz Recht daran, daß er durch einen ſolchen Pöbel ſich das Hirn nicht einſchlagen ließ, ſondern ſein Leben zu werthvolleren Zwecken erhielt." Ein anderer Deiſt, jener Blount, der ſich ſelbſt erſchoß, weil er die Schweſter ſeiner verſtorbenen Frau nicht heirathen durfte, erklärte alles Opferweſen für Erfindung der Prieſter.

Gegen dergleichen Gegner haben wir zu beweiſen, daß die

doppelseitige Versöhnung, welche das vierte Moment der Idee des Christenthums ist, dem Sehnen der Menschheit entgegenkommt, wobei es von untergeordnetem Belang ist, daß viele dem Christenthum entfremdete Christen nichts von dieser Sehnsucht in sich verspüren und in einer Selbstseligkeit dahin gehen, von welcher Lichtenbergs Weissagung gilt: „Einst wird des Ernstes saurer Schweiß von jeder Stirne abgetrocknet werden, weggewischt aus jedem Auge die Thräne der Sehnsucht und es wird lauter Lachen sein unter dem Menschen. Denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an sich vollendet, die Menschheit ist am Ziele, einerlei Krone schmückt jedes Mitverklärten Haupt." Diese Sehnsuchtslosen, die wir um die in diesen Weissagungsworten verheißene Herrschaft nicht beneiden, sind uns kein Gegenbeweis, wenn sich erweisen läßt, was wir folgends erweisen werden, daß Sehnsucht nach Versöhnung die Stimme des menschlichen Gewissens für sich hat.

§. 14. Versöhnung.

b) Beweis aus dem Gewissen.

Neben dem Leben Jesu von Renan, dem französischen Katholiken, ist ein ähnliches Werk eines französischen Reformirten erschienen, welches nicht in effekthascherischer und frivoler, sondern würdiger, weicher, rücksichtsvoller Weise und nicht von pantheistischem, sondern ehrlich gemeintem theistischen Standpunkte aus gleiches Ziel verfolgt, nämlich der heil. Schrift die göttlich-menschliche Einzigartigkeit ihres Ursprungs und der Person Jesu Christi die gottmenschliche Einzigkeit ihres Wesens und dem Christenthum den Charakter einer schöpferisch neuen Erscheinung innerhalb der Geschichte der Menschheit abzuerkennen, indem die mittlerische und schlechthin idealische Bedeutung Jesu

auf die eines zur Zeit unübertroffenen göttlichen Lehrers reducirt wird. Der Verfasser dieses Werkes ist Félix Pécaut und der Titel Le Christ et la Conscience. Der heil. Ignatius — lesen wir hier — ruft mit triumphirender Selbstzuversicht aus: „Mein Archiv ist Jesus Christ!“ ohne zu beachten, daß dieses Archiv der Auslegung bedarf, mit welcher die Kirche die Tradition betraut hat; wir rufen mit größerem Rechte: Unser Archiv ist die menschliche Seele, das Zeugniß, welches sie Gotte, ihrem Vater, und den großen Wahrheiten der sittlichen Weltordnung gibt durch das Organ der Religionen, der Weisen, der Propheten, der Heiligen und an ihrer Spitze Jesu Christi. — Das ganze Werk wiederholt nämlich in immer neuen Wendungen, daß das religiös-sittliche Leben lediglich Gott und das individuelle Gewissen zu seinen beiden Faktoren hat, daß dieses Wechselverhältniß einen zwischeneingeschobenen Mittler ausschließt und daß Jesu nur als Lehrer und Vorbild eine relative Mittlerschaft zukommt. Er ist nicht absoluter Mittler d. i. nicht Versöhner, nicht Erlöser im Sinne des kirchlichen Glaubens. Es besteht keine Solidarität des geistlichen Lebens und des Glaubens an Jesum als absoluten Mittler, es besteht vielmehr zwischen den wesentlichen Bedingungen des religiös-sittlichen Lebens und dem Amte eines absoluten Mittlers zwischen Gott und Menschen ein schreiender Widerspruch (incompatibilité flagrante).

Aber wie selbst in dem Zerrbilde, in welches Renan das Evangelien-Bild Jesu verwandelt, noch so viel wahrhaft Humanes und Göttliches unverwischbar übrig bleibt, daß die Entstellung sich von selbst wieder zurechtstellt und das Originalgemälde durch die abbröckelnden Farben der Uebermalung wieder hindurchbricht: so fühlt sich aus dieser im Namen des Gewissens unternommenen Beseitigung des Versöhners so viel künstlich

verborgene Unruhe eines sich selber keineswegs unerschütterlich gewissen Gewissens heraus, daß wir uns nicht zu irren glauben, wenn wir voraussagen, daß Pécaut auf dem Sterbebette sein Buch verurtheilen und das Kreuz umklammern wird.

Er hat dem kirchlichen Glauben und nicht diesem allein, sondern den apostolischen Aussagen über Christum und den Aussagen Christi über sich selber das Gewissen entgegengestellt, ohne zu fragen, was denn das Gewissen sei und was es bezeuge. Wir haben in §. 4 gezeigt, daß das Gewissen an sich gar nicht religiöses, sondern nur sittliches Organ ist, daß es aber, indem sein sittliches Zeugniß in Wechselbeziehung zu den von der theoretischen Vernunft bezeugten religiösen Ideen tritt, auf einen heiligen Gott als Gesetzgeber und Richter hinweist, und werden nun weiter beweisen, daß die dem Menschen als religiös angelegten Wesen unveräußerliche Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott sich im Gewissen zur Sehnsucht nach Versöhnung mit Gott gestaltet.

Die Thatsache des Gewissens ist ja keine neue Entdeckung. Ebenderselbe Paulus, den Renan und Pécaut als Hauptrepräsentanten des von ihnen bekämpften Christenthums anerkennen müssen, spricht Röm. 2, 9—16 darüber ausdrücklich, indem er das Tiefste, was je darüber gesagt worden ist, in jene schlichte und doch unvergleichlich sinnvolle Kürze zusammendrängt, welche allen apostolischen Schriften eigen ist. Er sagt dort, daß die Heiden so gut ein Gottesgesetz haben, nach welchem sie gerichtet werden, als die Juden; ohne ein positives Gesetz zu haben sind sie sich selber Gesetz, denn was gesetzmäßiges weil gottgewolltes Handeln ist (τὸ ἔργον τοῦ νόμου), das ist in ihr Herz geschrieben, wie für Israel auf die Steintafeln und das Pergament der Thora. Ferner: dieses Gesetz ist weder etwas Todtes noch rein Potentielles, es wird ohne daß man sich entziehen kann, wirk-

samer Inhalt des Bewußtseins, und dieses Bewußtsein, welches von dem uns eingegründeten Gottesgesetze Zeugniß ablegt, ist eben das Gewissen (συνείδησις). Drittens: das Gewissen ruft im Menschen Gedanken hervor, die sich einander entgegentreten und wie in Rechtsstreit mit einander gerathen. Der Apostel unterscheidet also drei Momente dieser gemeinmenschlichen Thatsache: die göttliche Lebensnorm als objektiven Inhalt des Gewissens, das Gewissen als sich bethätigendes Wissen von dieser göttlichen Lebensnorm und die Reflexionen, durch welche der Mensch sich dieser ihm bewußten und sich bezeugenden göttlichen Lebensnorm untergibt oder entzieht. Was hier der Apostel von der außerhalb des Bereichs der positiven Offenbarung befindlichen Menschheit sagt, bezeugen die Heiden selbst. Durch die Literatur der Griechen und Römer ziehen sich folgende Aussagen, die als Aussagen gemeinmenschlichen Bewußtseins gelten wollen: 1) Es gibt ein dem Menschen eingebornes Wissen um Recht und Unrecht, beruhend auf himmlischen Satzungen, denen Gott innewirkt und die, weil nicht aus der sterblichen Menschennatur stammend, aller Willkür entnommen sind, wie der Chor in Sophokles' König Odipus v. 863 ff. singt. 2) Es gibt ein zum Guten treibendes, vom Bösen abmahnendes Zeugniß in uns, welches Cicero „in fast göttlicher Rede," wie Lactanz sagt (VI, 8, wo uns dieses kostbare Fragment aufbewahrt ist), als unwidersprechlich, unverbrüchlich, unabänderlich beschreibt, in Rom das gleiche wie in Athen, jetzt und in aller Zukunft das selbe, von dem uns weder ein Senats- noch Volksbeschluß entbinden kann. 3) Es gibt ein Zeugniß, welches das gethane Gute billigt — Cicero: „die gute That findet Lohns genug in ipsa conscientia" — und wegen des gethanen Bösen anklagt und peinigt — Juvenal in der an Shakespeare erinnernden Schilderung Sat. XIII, 192 ss.: dies die schwerste Strafe, „Nachts und Tags in der Brust zu

tragen den eignen Verkläger" — auch ſchon wegen der böſen Gedanken, denn wie Juvenal a. a. O. ſagt: „Solches erleidet als Strafe auch ſchon der ſündige Wille." 4) Dieſes innere Zeugniß iſt im letzten Grunde die Energie der uns innewohnenden Gottheit ſelbſt. Es ſind die Pfeile der Götter, ſagt Cicero, welche ſich in das Gemüth der Gottloſen bohren. Und Seneca: „Ein heiliger Geiſt (sacer spiritus) iſt in unſerem Innern ſeßhaft, der all unſer Böſes und Gutes beobachtet und überwacht; ganz ſo wie er von uns behandelt worden, behandelt er ſelber uns." Gleiches Bekenntniß vernehmen wir unter den Indern. Es iſt der Eine Gott — ſagt eins der Upaniſchad — in allen Weſen verborgen, der Erfüller des All, aller Weſen innere Seele, der Oberherr der Thaten, alle Weſen bewohnend, der Zeuge, der Wiſſende, der Alleinige, Eigenſchaftsloſe. Und das Geſetzbuch Manu's: „Die Sünder ſagen in ihrem Herzen: Niemand ſieht uns, aber die Götter beobachten ſie, ebenſo der Geiſt der in ihnen wohnt; die Schutzgötter des Himmels kennen die Handlungen aller Weſen. Wenn du ſagſt: ich bin allein mit mir, ſo wohnt in deinem Weſen immerdar jenes höchſte Weſen als aufmerkſamer und ſchweigender Beobachter von allem Guten und Böſen (wörtlich ſo wie Seneca: malorum, bonorum nostrorum observator et custos); dieſer Richter, welcher in deiner Seele wohnt, iſt ein ſtrenger Richter, ein unbeugſamer Vergelter." Aehnlich reden die Chineſen von dem oberſten der Grundweſen, dem Himmel (Schang-ti). Das Gewiſſen gilt überall als Organ der im Menſchen ſelbſtgegenwärtigen Gottheit.

Welches Zeugniß dieſer Richter auch wider die beſſeren Menſchen ablegt, darüber haben wir ſchon in §. 9 die Völkerſtimmen abgehört. Auch der beſſere Menſch findet in ſich einen ſittlichen Dualismus, der ihn nicht zum Frieden kommen läßt, wie bei Xenophon Cyr. VI, 1, 41 Araspas zu Cyrus ſagt: „Ich

habe sicher zwei Seelen, denn wenn es Eine wäre, so könnte sie ja doch nicht zugleich gut und böse sein, noch zugleich gute und schändliche Handlungen lieben und ebendasselbe zugleich wollen und nicht thun wollen, sondern offenbar sind es zwei Seelen und wenn die gute die Oberhand behält, so wird das Gute gethan, wenn die schlechte, so wird das Schändliche begangen." Dieser Dualismus ist eben der, welchen Paulus Römer 7, 7—25 schildert, wonach es das Eine Ich ist, welches sich so unglückselig gespalten findet. Das Gesetz lehrt den Menschen die Sünde kennen, macht sie aber ebendadurch rege und bringt ihm den Tod; an sich selbst gut bringt es das Böse zur vollen Erscheinung, an sich selbst geistlich scheitert es an dem seiner Natur nach fleischlichen Menschen, welcher, wenn er auch das gesetzgemäße Gute will, doch unauflösbar von der Sünde umstrickt ist. Es ist nicht unterschiedslos jeder Mensch, der diese Erfahrung macht. Nur zu Viele gehen sicher dahin, ohne Bewußtsein des sittlichen Elends, in dem sie sich befinden; sie halten das Zeugniß ihres Gewissens gewohnheitsmäßig nieder, übertäuben sein dumpfes Murren durch Saus und Braus und entziehen sich seiner melancholisch stimmenden Wirkung durch allerlei Zerstreuungen. Der Uebergang aus diesem Zustande selbstbesinnungsloser Sicherheit (status securitatis) in den Zustand bewußter Knechtschaft (status servitutis) ist schon ein Fortschritt, der überall da geschehen ist, wo in einem Menschen, sei es durch die Thora des Gewissens oder durch die Thora vom Sinai, Verlangen nach Vollführung des gottgewollten Guten gewirkt, aber das dieses Gute wollende Ich noch nicht zu freier Herrschaft gelangt ist. Es ist ein Fortschritt, und welches ist das Ziel? Aus diesem selbstwiderspruchsvollen Doppelzustande eines das Gute wollenden und doch noch unfreien, von der Knechtschaft der Sünde und ihrem Todessolde umlagerten Ich wird sich der Seufzer hervor-

ringen: „Ich elender Menſch, wer wird mich erlöſen von dem Leibe dieſes Todes!?“ Und dieſes Seufzen dem Menſchen zu erpreſſen, damit darauf der Siegesruf folge: „Ich danke Gott durch Jeſum Chriſt unſern Herrn“ — das iſt der Zweck der Selbſtbezeugung Gottes im Gewiſſen des Menſchen, das war in Iſrael und in der Heidenwelt und iſt bis auf den heutigen Tag das Erziehungsziel der göttlichen Gnade.

Dies iſt die apoſtoliſche Erklärung eines ſittlichen Thatbeſtandes, den wir alle an uns erfahren können. Und ſollte ſie nicht die richtige ſein? — Iſt es dem Menſchen möglich, ſich jenem Dualismus, der ihn immerfort und tiefinnerlichſt unglücklich macht, zu entwinden? Wir ſagen Nein und ſagen allen ſtolzen Heiligen gegenüber, die es bejahen möchten, abermals Nein. Oder vermag der Menſch etwa davon frei zu werden, indem er ſich an die Macht göttlicher Gnade wendet? Ja, dieſe kann und will ihn davon befreien, aber auch dieſe vermag es nicht direkt und nicht ſofort, da dieſe Entzweiung des Menſchen in ſich ſelbſt ihre tiefen Wurzeln in der gegenwärtigen Beſchaffenheit menſchlicher Natur hat. Auch die Macht der göttlichen Gnade vermag den Menſchen nicht mit einem Zauberſchlage zu einem andern zu machen, ſie kann es nicht anders bewerkſtelligen, als indem ſie in die Menſchheit das Princip eines neuen Anfangs verpflanzt, ein neues Princip, von dem für Jeden, der ſich ihm ergibt, eine Macht befreiender Gnade ausgeht, die ihn über den Stand der Knechtſchaft hinaushebt. Aber in dem Stande der Knechtſchaft und zumal der Sicherheit häuft der Menſch mit der Sünde, die von ſeinem Gewiſſen verurtheilt wird, zugleich Schuld auf Schuld — jenes in die Menſchheit verpflanzte neue Princip wird alſo nicht allein ein heiligendes, ſondern vor allem ein ſchuldentlaſtendes ſein müſſen. Mit andern Worten: die Menſchheit bedarf eines aus ihrer eigenen Mitte erſtehenden Erlöſers

und, da die Sünde vor allem als Schuld hinweggeräumt werden muß, eines Verſöhners. Es bedarf einer menſchlichen Vermittelung zwiſchen Gott und Menſchen, wenn die Menſchheit nicht in magiſcher, ſondern in ebenſo menſchen- als gotteswürdiger Weiſe zurechtgebracht werden ſoll. Daß eine ſolche Zurechtbringung in Gottes Abſicht liegt, ſagt dem Menſchen ſchon ſein Daſein. Denn daß das Menſchengeſchlecht fortbeſteht, während die Individuen ſterben, kann nur eine Veranſtaltung der Gnade ſein; die Menſchheit iſt ſich ſchon dadurch, daß ſie ſterbend fortlebt, ein Beweisthum der Gnade, und jeder Menſch ſteht ſchon dadurch, daß er iſt, auf dem Boden der Gnade. Und auch jene ſchmerzliche Empfindung der ſittlichen Ohnmacht will als eine pädagogiſche Wirkung der Gnade erkannt ſein. Es war göttliche Führung, daß alle heidniſche Weisheit ſich zuletzt in die Selbſtironie auflöſen mußte, welche ſich in dem Ausrufe Epiktet's, des ſonſt ſo ſelbſtgerechten Stoikers, ausſpricht (Dissert. II, 19): „Ach zeigt mir einen Stoiker! Bei den Göttern! ich wünſche einen zu ſehen. Aber ihr ſeid nicht im Stande, mir einen Ausgeprägten zu zeigen — ſo zeigt mir doch einen, der in der Präge liegt, der dem was ein Stoiker ſein ſoll ſich nähert. Thut mir die Wohlthat, vorenthaltet nicht einem alten Manne, ein Schauſpiel zu ſehen, welches ich bis jetzt nicht geſehen habe.“ Solche Klagen über das Unvermögen des Menſchen, der Forderung des Gewiſſens zu entſprechen, miſchen ſich in der Heidenwelt mit Seufzern nach Erlöſung, wie wenn ein euripideiſches Opfergebet an Zeus bei Clemens von Alexandrien (Strom. V, 11) ſagt: „O ſende Licht der Seele den Menſchen, welche die Mühſale zu durchſchauen begehren, woher ſie entſproſſen, welches der Uebel Wurzel, welchen der Seligen mit Opfern bewegend man finden kann von ſolcher Pein Erlöſung (ἀνάπαυλαν).“ Man hat die Prophetie, ſagt Kähler, das

Gewissen Israels genannt, gleich richtig kann man das Gewissen den Propheten der Heiden nennen. So ist es: es weckt das Erlösungsbedürfniß, es drängt die Sehnsucht nach Erscheinung eines heiligen Menschen hervor, der die Menschheit aus dem Abgrunde gen Himmel emporreiße, es ist ein Zuchtmeister auf Christum. Ueberall da, wo seiner Wirkung nicht widerstanden wird, da entsteht auch im entlegensten Winkel der von der Kunde der Erlösung noch unberührten Heidenwelt ein Verlangen nach Erlösung, und dieses Verlangen bethätigt sich auch, und zwar im Opfer, also im Gegensatz zu Pécauts Gewissen im Verlangen nach einem intercessorischen Mittel und Mittler.

§. 15. Versöhnung.

c) Beweis aus dem Cultus der Völker.

„Die Opfer — sagt einmal Goethe (Werke 26, 49) — gehören unter die sonderbarsten Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit, von deren Entstehung der scharfsinnigste Geist nichts zu lallen vermag, wenn er keinen positiven Befehl Gottes annehmen will." Dieser Ausspruch, so bescheiden er lautet, ist dennoch irrig. Denn die Entstehung der Opfer ist auch ohne positiven Befehl Gottes erklärlich, und es bedarf keines großen Scharfsinns, sondern nur gläubiger (was nicht so viel als: blinder) Hinnahme der durch das Christenthum dargebotenen Lösung, um über die Entstehung der Opfer nicht blos zu lallen, sondern zu reden.

Wir finden Opfer bei fast allen Völkern, ausgenommen nur etwa die amerikanischen Waldindier (Indios da matto) und die Eingebornen Australiens. Die Opfer beginnen schon, wenn wir mit Klemm in seiner Culturgeschichte von unten aufsteigen, bei den amerikanischen Jägervölkern: den Chippeway's, Dela-

waren u. s. w., und wir treffen sie von da an bei den Völkern aller Culturstufen. Sollen sie überall ein positives göttliches Gebot zum Entstehungsgrunde haben? Man müßte dann annehmen, daß die Völker, als sie sich schieden, die Kunde eines solchen in ihren Auszug mitgenommen hätten. Aber die einzige Urkunde über die älteste Geschichte der Menschheit jenseit der Völkerscheidung, welche des Namens einer Geschichtsurkunde würdig ist, nämlich die mosaische Genesis, weiß nichts von einem solchen göttlichen Gebote. Der Entstehungsgrund der Opfer muß also ein gleicherweise von allen Menschen gefühltes Bedürfniß sein. Dieses Bedürfniß ist kein anderes als das einer Gottes Gnade zuwendenden, Gottes Zorn abwendenden Vermittelung — ein Bedürfniß, welches die Menschheit je und je gefühlt hat, wenn auch Einzelne, wie Pécaut, es aus sich wegräsonniren.

Um das Opfer richtig zu würdigen, muß man vor allem jener falschen Symbolik entsagen, welche es als substitutives Symbol des sich selbst unmittelbar oder durch den Tod hindurch Gotte hingebenden Menschen ansieht. Wir finden es sehr natürlich, daß Nägelsbach im Bereich des griechischen Opfers keine Spur dieser substitutiven Vorstellung vom Opfer zu entdecken vermocht hat: auch dem mosaischen Opfer ist diese Vorstellung fremd, und wenn prophetische Polemik gegen heuchlerischen Werkdienst dem äußeren Werk allen Werth abspricht, sofern nicht die entsprechende Innerlichkeit des Menschen dabei ist, so darf man daraus nicht schließen, daß Aeußerliches und Innerliches sich im Opfer ursprünglich wie Sinnbild und Versinnbildetes verhalten. Das Opfer ist was es ist, und bedeutet nicht was es nicht ist. Es ist allewege ein zwischen den Menschen und Gott zwischeneintretendes Drittes. Das ihm in allen Gestalten unerläßlich zukommende Merkmal ist enteignende Bestimmung zu gottes-

dienstlichem Zwecke (sacratio), und das zweite Merkmal, ohne welches ihm Vollständigkeit gebricht, ist zueignende Darbringung an heiliger Stätte (oblatio). Nach diesen zwei charakteristischen Merkmalen ist das Opfer, gleichviel ob thierisches oder dingliches, Gabe an die Gottheit. Diese Gabe läßt der Darbringende intercessorisch zwischen sich und Gott treten, damit sie um Gottes Huld für ihn werbe. Das Opfer beruht demgemäß auf den zwei Voraussetzungen, daß die Gottheit sich in erhabener Ferne von dem Menschen befinde, und daß unmittelbare Selbstdargabe an dieselbe nicht genüge; denn der Darbringende macht von seiner Person Verschiedenes zur Opfergabe und sendet dies (was besonders der aufsteigende Opferdampf ausdrückt) fernhin zu Gott, damit er sich ihm zuneige und nahe zu ihm thue. In beiden Voraussetzungen spricht sich mehr oder weniger bewußt das Gefühl einer zwischen Gott und dem Menschen vorhandenen Trennung aus, und in beiden liegt die Idee der Nothwendigkeit einer zwischen Gott und den Menschen eintretenden Vermittelung.

In dem Sühnopfer besondert sich das Opfer als um Gottes Huld werbende Gabe zu einer solchen, welche Gottes Zorn d. i. die Energie seiner strafenden Gerechtigkeit zu begütigen und die Schuld d. i. die Verfallenheit an Gottes Zorn zu tilgen bezweckt. Das Sühnopfer geht von dem Verlangen nach einer Zorn und Schuld beseitigenden Vermittelung aus, und die Antwort auf die Frage, worin der Schwerpunkt der Sühnkraft dieses Sühnmittels liege, werden wir am sichersten der mosaischen Opferthora entnehmen, welche den Opfercultus nicht erst geschaffen, sondern als Herkommen vorgefunden hat und ihn seinem wahren Sinne gemäß zurechtstellt. Die größte Gefahr des Opfercultus lag darin, daß sich der Wahn festsetzen konnte, der sich im heidnischen Opfer auch wirklich festgesetzt hatte, daß die Gabe als Schenkung

die Sünde gut mache — ein Wahn, welchem die Prophetie in solchen schneidenden Aeußerungen wie Micha 6, 7 f. entgegentritt und auch die Opferthora selbst entgegenwirkt, indem sie die Momente der Sühne und der Altargabe scharf auseinanderhält: alles was auf den Altar kommt, sei es thierisches oder pflanzliches Opfer, ist nicht sühnend, sondern Gott nur in der Voraussetzung angemessen, daß es die Gabe eines Gesühnten ist. Darum geht der Darbringung auf dem Altar immer das Verfahren mit dem durch Schlachtung gewonnenen Blute voraus: das Blut des Thieres ist es, welches laut 3. Mos. 17, 11 die Seele des Darbringenden sühnt vermöge der in ihm, dem Blute des Thieres, enthaltenen Seele, also indem die Seele (nefesch) des Thieres an die Stelle der Seele (nefesch) des Menschen tritt, um ihm mittlerisch und zwar stellvertretend die Sühne zu erwirken, die er selbstwirkend ohne dieses zwischen ihn und Gott mitteneintretende Dritte nicht erlangen könnte. Weil aber Thier und Mensch von einander spezifisch verschieden sind und die Stellvertretung also eine incongruente ist, sagt dort Jahve, daß er das Thierblut als Sühnmittel verstattet habe, verstattet nicht in dem Sinne, daß es einer sühnenden Vermittelung eigentlich gar nicht bedürfe, in welchem Falle der Opfercultus gar nicht zugelassen sein würde, sondern wie in Hinblick auf Jes. c. 53 und andere Enträthselungen anzunehmen ist, verstattet auf die Fälle der Zeiten hin, wo das menschliche Sühnungsbedürfniß volle und einmal für immer genügende Befriedigung finden würde in der rathschlußmäßigen Selbstopferung eines heiligen Menschen, der fähig wäre, die Menschheit zu vertreten.

Stellen wir nun das heidnische Thieropfer in das Licht des israelitischen, so kann es uns nicht befremden, wenn z. B. in dem Thieropfer der Griechen, wie Nägelsbach in seiner Nachhomerischen Theologie gezeigt hat, die an dem Blute haftende

Idee der ſtellvertretenden Sühne verwiſcht erſcheint. Sie iſt in dem Wahne untergegangen, daß das Opfer als Geſchenk und alſo als Eigenthumsentäußerung den göttlichen Zorn beſchwichtige, indem die göttliche Heiligkeit ebenſoſehr verkannt wird als die Todeswürdigkeit des ſeine Frevel gern als Bethörung durch Götter und Dämonen entſchuldigenden Menſchen. Mehr als von irgend einem Volke gilt dies von dem in der alten Völkerwelt ziemlich iſolirten Cultus der Chineſen. „Von Sühnopfern — ſagt Plath — wiſſen wenigſtens die Chineſen der ſpäteren Zeit nichts; eine Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch Gebet und Opfer tritt kaum hervor, denn nach dem Glauben der Chineſen trennt keine Sündenſchuld die Menſchheit von Gott.“ „Indeß — fügt er hinzu — finden ſich doch noch einige Spuren, daß dem Opfer auch in China früher eine tiefere myſteriöſe Bedeutung beigewohnt haben mag, beſonders das Beſtreichen der Tempel und Tempelgeräthſchaften mit Opferblut.“ Ahnung und zugleich Verkennung deſſen was das Opferblut leiſten ſoll, ſpricht ſich in einer Erzählung bei Meng-tſeu (geſt. 314 v. Chr.) aus, wo ein König, als ein Ochſe vorübergeführt wird, mit deſſen Blute die Beſtreichung vorgenommen werden ſoll, ausruft: Laßt ihn los, ich kann ſein Aechzen nicht ertragen, der wie ein Unſchuldiger zur Richtſtätte geführt wird.

Während aber die Idee der ſtellvertretenden Sühne dem Thieropfer abhanden gekommen iſt, haftet ſie um ſo feſter an dem Menſchenopfer und an dem Thieropfer, ſofern es deſſen Surrogat iſt. Das Thieropfer wird dem Menſchenopfer nicht allein zuweilen in Zeiten ſubſtituirt, wo letzteres noch gebräuchlich war, ſondern es trat auch überhaupt als jüngere Milderung an die Stelle des früher herrſchenden Menſchenopfers, wie bei den Aegyptern, von denen Herodot (II, 39) ſagt, daß ſie Böſes, welches Einzelne oder das ganze Land zu treffen droht, auf das

Haupt des Opferthiers ablenken und daß deshalb ein Aegypter nie das Fleisch eines Thierhauptes koste. Das Menschenopfer war im Alterthum weit verbreiteter als man gewöhnlich denkt. Von den Völkern Anahuacs bis zu den Völkern Scandinaviens, von Indien bis nach Phönicien und Aegypten war es herrschende Sitte. Selbst bei Griechen und Römern war es üblich. Als heilige Pflicht galt es bei den Griechen, wenn das Orakel es anordnete, wie wenn Athamas nach einem Gottesspruch von den thessalischen Achäern zum Sühnmittel (καθαρμός) des Landes gemacht werden soll (Herod. VII, 197) — und auch ohne Orakel ging es, nicht ohne von dem späteren religiösen Bewußtsein verurtheilt zu werden, häufig aus dem Volksglauben hervor, den Virgil (Aen. V, 815) in den Worten unum pro multis dabitur caput formulirt: wie wenn Achilleus bei Homer für das jenseitige Wohlergehen seines Freundes Patroklos zwölf edle troische Jünglinge opfert, oder vor der Abfahrt der Griechen nach Troja Iphigenia, Agamemnons Tochter, dem Tode geweiht, oder für Menelaos' Schiffe in Aegypten die Hindernisse der Fahrt durch Hinschlachtung ägyptischer Knaben (Herod. II, 119) beseitigt werden. In Rom ließ man, als keine Menschen mehr zwangsweise über den Gräbern gewürgt wurden, Gladiatoren (bustuarii) über der Grabstätte auf Tod und Leben kämpfen, um die unterirdischen Götter durch Blut zu sühnen. In der schauererregendsten Weise ging das Menschenopfer in dem alten Mexico und Karthago im Schwange. Nicht weniger als 20,000 Menschen sollen in gewöhnlichen Jahren von den Azteken geschlachtet worden sein, denen man das noch schlagende Herz aus dem Leibe riß, um es den Göttern darzubieten. In Karthago wurde ein förmlicher Handel mit Kindern für den Zweck der Opferung getrieben, aber heimlich, weil das Staatsregiment

dafür hielt, daß Moloch die Kinder angesehener, nicht unbekannter und armer Familien verlange.

Daß das Menschenopfer auch bei den Indern der vedischen Zeit eine große Rolle gespielt hat, ist neuerdings von A. Weber aus bisher unbekannten Quellen nachgewiesen worden. Die Götter — sagen die Brâhmana — nahmen Anfangs den Menschen (purusha) als Opfer, nnd erst nach und nach ging die Kraft dieses Opfers (medha) auf Roß, Rind, Schaf und Ziege, und dann weiter auf Reis und Gerste, nämlich den daraus bereiteten Opferkuchen, über. Der zu Opfernde sollte in der Regel ein Mitglied der drei oberen Kasten sein, welches um den hohen Preis von 1000 Kühen und dazu wohl gar noch 100 Rossen zu kaufen war; in einem besonderen Opferfalle, einer Verbindung des Menschenopfers (purushamedha) mit dem Roßopfer (açwamedha), sollte er aus dem heiligen Geschlecht des Atri stammen; es kommt aber auch ein massenhaftes Menschenopfer vor, dessen 166 oder 184 Hostien so ausgewählt waren, daß sie das indische Volk in dem ganzen bunten Gemisch seiner Abstufungen und Charaktere vertraten. Als einmal um diese vielen Opfermenschen das Feuer bereits herumgetragen war und sie eben getödtet werden sollten, da — erzählt die Legende in Çatapatha-Brâhmana — sprach eine Stimme zu dem Opferer: „O Purusha, führe es nicht zu Ende! Wenn du es zu Ende führtest, so würde ein Mensch den andern essen.“ Seitdem sind an die Stelle des Menschenopfers allerlei Surrogate getreten. Jedes Opfer gilt als Selbstloskaufungsakt (âtmanishkrayanah) und Opferthier wie Opferspende als Substitut eines Menschen.

In jener furchtbaren Sitte, von der man in Wahrheit behaupten kann, daß sie die Runde um den ganzen Erdball gemacht hat und nur allmählich der Ausschließlichkeit des Thier- und Fruchtopfers gewichen ist, spricht sich einerseits das Be-

wußtsein des eine große Sühne fordernden göttlichen Zornes aus, andererseits das Bewußtsein, daß es zu dieser Sühne des alleredelsten Lebens bedürfe. Man opferte Menschen, damit der Mensch gesühnt werde, und suchte den Werth des Menschenopfers dadurch zu steigern, daß man möglichst werthvolle und möglichst viele Menschen opferte. Und doch erschienen auch diese stellvertretenden Opfer dem Darbringenden nicht groß genug, um den Zorn der Gottheit in Huld zu verwandeln. Darum endeten die Menschenopfer öfter mit Selbstopferung. Nachdem Aristomenes der Messenier seine Tochter und dann dreihundert Lacedämonier sammt ihrem Könige Theopompos dem Zeus geopfert hatte, opferte er zuletzt über dem Grabe seiner Tochter sich selbst. Und in der entscheidenden Schlacht um den Besitz Siciliens opferte Hamilkar zahllose Menschen dem Moloch vom Morgen bis zum Abend, bis er endlich sich selbst (so erzählen wenigstens die Karthager) als Sühnopfer in die Flammen stürzte.

Die sittliche Selbsterkenntniß war, wie sich an diesen unsittlichen Mitteln, zu denen man griff, ersehen läßt, traurig verdunkelt; das Gefühl der Schwere des göttlichen Zorns und der Schwierigkeit, die Gottheit sich günstig zu stimmen überwog; man vertraute werkheilig der Größe der Leistung. Aber anderseits spricht sich das Gefühl des tiefen menschlichen Verderbens und das Bedürfniß nach Versöhnung auch in selbstauferlegten martervollen Büßungen aus. So zogen sich z. B. die Azteken, um für alle sinnlichen Sünden zu büßen, Blut aus Ohren, Augenbrauen, Nase, Zunge, Armen und Schenkeln, und hingen zum Beweis der vollzogenen Büßung an den Thüren Blätter auf, die mit ihrem Blute bestrichen waren. Und welche Kasteiungen sind bis auf den heutigen Tag in Indien heimisch gewesen, um der Seele die ersehnte Ruhe in Gott zu verschaffen!

Man wandert in Schuhen mit durchgehenden Nägelspitzen; man läßt sich an Haken und in Käfigen aufhängen; man wälzt sich meilenweit in glühendem Sande, den Blick in das blendende Sonnenlicht gerichtet; man läßt sich von den Rädern des Götzenwagens zerquetschen und springt in die Flüsse, um von Krokodilen verschlungen zu werden.

Auch diese und tausend andere Arten der Selbstpeinigung und Selbstvernichtung sind aus dem Bedürfniß der Versöhnung hervorgegangen. Weil aber das Heidenthum weder wahre Erkenntniß Gottes noch der Sünde hat, ist der Schmerz der Sehnsucht in wahnsinniges und grausames Ungestüm der Selbstbefriedigung umgeschlagen. Jedoch hört man selbst aus diesem Ungestüm, welches sich bis zur abscheulichsten Selbstsucht der Menschenschlächterei gesteigert hat, das Zeugniß der Seele heraus, daß der Mensch der Versöhnung bedarf, und daß es ein überwiegend werthvolles oder doch äquivalentes Leben sein muß, welches sich für ihn, wenn er gesühnt werden soll, in den Tod geben muß.

Die rechte Würdigung von dem allen ermöglicht uns der Vorgang auf Moria. Die Forderung Jahve's an Abraham, seinen Einzigen zu opfern, wird dort als Glaubensprüfung offenbar. Ein Widder tritt an die Stelle Isaaks. So ist, wie Ewald sagt, die höchste Wahrheit mit dem Gewinne einer neuen erhabenen Wahrheit vollendet, daß Jahve das Menschenopfer nicht wolle. Aber — fügen wir hinzu — dieser ewiggültige Protest gegen das Menschenopfer, welches das Gesetz Israels nur als auszurottenden Greuel des Molochdienstes kennt, ist nicht geschehen, ohne daß zugleich die auch durch das Zornbild des Menschenopfers hindurchschimmernde Idee zu ihrem Rechte gekommen ist: die That Abrahams ist ein Schattenbild des Liebesrathes Gottes, welcher der Menschheit zu gute seinen Eingebor-

nen opfern will, und die Hingebung Iſaaks iſt ein Schattenbild der Selbſtopferung dieſes Eingebornen, welcher als Gegenbild Iſaaks und zugleich des an ſeine Stelle getretenen Widders ſich mit Dornen gekrönt an das Holz des Kreuzes binden läßt. Sagt doch ſelbſt der jüdiſche Midraſch (Pesikta rabbathi 54ª): „Iſaak trug das Holz wie ein Menſch, welcher ſein Kreuz trägt.“ Und eine alte Patene in Trzemeszno im Poſen'ſchen enthält zu Abrahams Opfer das inſchriftliche gemeinkirchliche Bekenntniß: Quae praecesserunt, Christi typus illa fuerunt.

Nur in Iſrael iſt der Schmerz der Sehnſucht, in welchem ſich die Heidenwelt verzehrt, zum ſanften Lichte der Hoffnung verklärt. Wenn Gerbet in ſeinen Considerations ſagt, daß die Opfer ein göttliches Geheimniß der Gerechtigkeit und Gnade verſinnbilden und daß aus der Tiefe dieſes Geheimniſſes heraus, welches die Zukunft enthüllen ſollte, viertauſend Jahre hindurch die Stimme der Hoffnung erklungen ſei (quarante siècles ont entendu sortir du fond de ce mystère la voix de l'espérance): ſo gilt dies eigentlich nur von Iſrael, dem Volke der Hoffnung, mit ſeinem Opfercultus, welcher ein verkörpertes Evangelium der Hoffnung war. Und wenn Julian der Apoſtat an ſich die Taurobolien vollziehen ließ — er ſtieg entkleidet in eine tiefe Grube, welche mit einer durchlöcherten Platte bedeckt ward, und man durchſtach über dieſer Platte einem Stiere die Kehle, ſo daß das warme Blut auf ſeinen nackten Körper herabſtrömte — ſo wiſſen dagegen alle Chriſten, welche keine Apoſtaten ſind, daß weder Taurobolien noch Kriobolien, weder Stier- noch Widderblut die Sünde wegnehmen können, daß es aber, um die Sünde der Menſchen wegzunehmen, des blutigen Verſöhnopfers eines großen Menſchenlebens bedurfte. Die Menſchheit beſtätigt ſelbſt in ihrem Abfall das, was der vom Chriſtenthum abgefallene Deismus und Theismus läugnet.

Wir haben nun gezeigt, daß dem Menschen aus seinem Gewissen das Gefühl der Sühnbedürftigkeit entsteht, und daß dieses Gefühl sich als gemeinmenschliches, wenn auch fast bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt und in schauriger Verzerrung, überall in der Völkerwelt ausspricht. Es erübrigt nun noch, zu zeigen, daß das Moment der Versöhnung, welches der centrale Inhalt des Christenthums ist, dem Wesen Gottes entspricht, so weit es auch schon der theoretischen Vernunft des Menschen als solchen offenbar ist.

§. 16. Versöhnung.

d) Beweis aus der natürlichen Gotteserkenntniß.

Das Gewissen macht dem Menschen seine Sünde und Sündhaftigkeit offenbar und fühlbar. Das Abhängigkeits- und Liebesverhältniß, in welches er hineingeschaffen ist, hat eine Störung erlitten. Wäre Gott der Absolute nicht zugleich der Heilige, so möchte man meinen, daß er auf Vindicirung seines Majestäts- und Liebesrechts verzichten könne; er ist aber zugleich der Heilige und deshalb kann er nicht umhin, zu zürnen und zu strafen: sein Zorn ist die ethisch nothwendige Gegenwirkung seiner verschmähten Liebe und seine Strafgerechtigkeit die ethisch nothwendige Selbstbejahung seines verneinten Rechts. Es entsteht nun die Frage, wie kann der Mensch dem Zorn und der Strafgerechtigkeit Gottes, denen er durch die Sünde verfallen ist, entgehen und die Liebe Gottes wiedergewinnen? Diese Frage ist aber nicht blos eine menschliche, sondern vor allem eine göttliche: wie kann Gott selbst die für ihn bestehende ethische Nothwendigkeit, dem sündigen Menschen zu zürnen und ihn zu strafen, in die ethische Möglichkeit umsetzen, den sündigen Menschen dennoch zu lieben, mit anderen Worten: wie kann er den Widerspruch seines Liebesdranges mit der Heiligkeit seiner Liebe und

mit dem Zorne und der Strafgerechtigkeit, in denen dieſe Heiligkeit ſich äußert, aufheben? Wir ſetzen dabei voraus, daß Gott von dem Menſchen, obwohl er ſich in Sünde verderbt hat, dennoch nicht laſſen wolle. Dieſe Vorausſetzung aprioriſch beweiſen zu wollen, könnte ſich die Apologetik nicht ohne Selbſttäuſchung unterfangen, ſie kann aber auf Thatſachen verweiſen, aus denen dieſer Liebeswille hervorgeht. Ebenſowenig darf die Apologetik ſich erkühnen, nachweiſen zu wollen, daß die Ausgleichung des gegenüber der Sünde des Menſchengeſchlechts in Gott entſtehenden Conflikts ſich nicht anders, als gerade ſo, wie das Chriſtenthum lehrt, vollziehen könne; ſie hat aber zu zeigen, daß die Vorausſetzung des Chriſtenthums, wonach die Sünde nicht allein den Menſchen mit Gottes Liebe, ſondern auch die Liebe Gottes ſelber mit ihrer Heiligkeit in Gegenſatz gebracht hat, ſich aus dem gemeinmenſchlichen Gottesbewußtſein in Zuſammenhalt mit unleugbaren Thatſachen beſtätigt, und daß es alſo, wenn die Menſchheit mit Gott verſöhnt werden ſollte, vor allem einer Verſöhnung jenes Widerſtreits in Gott ſelbſt bedurfte. Nur auf Grund einer Vermittelung des innergöttlichen Gegenſatzes war die in dem ewigen Rathſchluß und dem geſchichtlichen Vollzug des Verſöhnungswerks bewerkſtelligte Vermittelung möglich. Deismus und moderner Theismus wiſſen ſich hierüber hinwegzuſetzen. Die Apologetik aber vermag zu zeigen, daß die Vorausſetzungen der chriſtlichen Verſöhnungslehre dem Weſen und Walten Gottes weit entſprechender ſind, als die wohlfeilen Phraſen und hohlen Tiraden derer, die ſich rühmen keines Mittlers zu bedürfen.

Gott iſt *gerecht*. Das Strafübel der Sünde, welches uns in tauſend Geſtalten an uns und um uns fühlbar wird, bezeugt das. Die Qualen, welche wir als Folge der Sünde in unſerm Gewiſſen empfinden; die Leiden, durch welche ſich die Sünde an unſerem Leibe, an unſerer Seele und an unſeren Lebensverhält-

niſſen ſtraft; der Tod und aller ihm vorausgehender und nachfolgender Jammer, dem alles um uns und endlich wir ſelbſt erliegen; die in der Weltgeſchichte waltende und die Sünden der Väter an den Kindern und Enkeln heimſuchende Nemeſis, welche jeden Gedanken des Zufalls ausſchließt — alles das bezeugt uns, daß Gott der Gerechte iſt. Er richtet und regiert nach der Norm des höchſten Rechts. Denn es gibt eine ſittliche Weltordnung, welche nicht Willkür Gottes gemacht hat und auch anders hätte machen können, als ſie iſt, ſondern welche der dem guten Weſen Gottes entſprechende und alſo nothwendige und unabänderliche ſittliche Wille ſelbſt als die Welt ſchlechthin bedingender und in ihr waltender iſt. Die Sünde aber iſt Verletzung und Durchbrechung dieſer ſittlichen Weltordnung. Einmal geſchehen iſt ſie da als vollendete perſönliche That, die durch nichts ungeſchehen gemacht werden kann. Sie iſt eine Störung der Harmonie der Welt, denn dieſe Harmonie beſteht nur bei allſeitiger Bedingtheit durch den göttlichen Willen. Es muß alſo etwas geſchehen, um ſo weit als möglich die Harmonie wieder herzuſtellen. Der göttliche Wille wäre nicht gut und wäre ohnmächtig, wenn nicht eine Gegenwirkung deſſelben gegen die Sünde einträte. Er geriethe, was unmöglich, mit dem guten göttlichen Weſen in Widerſpruch und gäbe die Weltordnung der Zerſtörung preis, wenn er die Störung paſſiv hinnähme. Vielmehr muß er den widergöttlichen Willen entweder vernichten, oder er muß ihn bewältigen und ihm in dem Maße ſeine Abhängigkeit zu fühlen geben, als er ſich unabhängig gemacht hat, das heißt: er muß die Sünde *ſtrafen*. Strafe iſt immer vergeltende Selbſtbethätigung eines höheren Willens an dem Uebertreter, ihrem Weſen nach iſt ſie Beweis der Unverletzlichkeit und Herrlichkeit des Geſetzes. Gott wäre nicht der Abſolute und der Gute, wenn er nicht die Sünde ſtrafte, denn die Sünde ſetzt ſich

immer als abſolute Macht neben und wider die ſeinige und iſt thatſächlicher Gegenſatz gegen ſeine gute Ordnung, welche die unverbrüchliche Setzung ſeines guten Weſens und das einheitliche Band alles Geſchaffenen und die ausſchließliche Bedingung der Verwirklichung des göttlichen Plans und der Erreichung des creatürlichen Zieles iſt. Darum wandelt ſich Gottes Liebe, die gern ſegnen möchte, dem Sünder gegenüber in verzehrenden Zorn und Gottes Gerechtigkeit, welche gern Treue mit Lohn der Treue erwidern möchte, in vergeltende Strafgerechtigkeit, indem er es theils ſo geordnet hat, daß die Sünde ihre Strafe in ſich ſelbſt trägt, theils die Lebensbeziehungen des Sünders zu Strafmitteln geſtaltet. Da nun aber Sündhaftigkeit das natürliche Erbe aller Menſchen iſt, welches in einem zahlloſen und unendlich mannigfaltigen Gemiſch bewußter perſönlicher Handlungen allaugenblicklich zu einer immer rieſigeren Schuldlaſt anwächſt: ſo iſt es gar nicht anders möglich, als daß die ganze Menſchheit unter dem göttlichen Zorne liegt, den wir auch alle in uns und an uns fühlen, und daß Gottes ſtrafende Gerechtigkeit nicht ruhen kann, bis die Sünde der Menſchheit, welche der aus Gottes Weſen gefloſſenen guten göttlichen Weltordnung thatſächlich widerſpricht, bewältigt und getilgt iſt.

Aber Gott iſt auch barmherzig. Die Selbſtbezeugung Gottes in unſerm Gewiſſen, obwohl zunächſt eine richterliche, ſagt uns das, denn wir werden daran inne, daß er uns nicht läßt und daß er ſich uns richterlich bezeugt zu unſerem Heile. Das Beſtehen der Menſchheit mitten im Sterben der Einzelnen ſagt uns das, denn unmöglich kann Gott die Menſchheit zu dem Zwecke fortbeſtehen laſſen, um mehr und mehr Objekte ſeiner Strafgerechtigkeit zu gewinnen. Die in der Menſchheit ſich mannigfach und beſonders im Opferdienſt ausſprechende Sehnſucht nach Verſöhnung ſagt uns das, denn dieſe Sehnſucht trägt

in ſich die ahnende Gewißheit, daß ſie nicht ohne Befriedigung bleiben werde. Hieraus und aus unzähligen Thatbeweiſen Gottes im Leben des Einzelnen und im Gange der Weltgeſchichte wiſſen wir, daß Gott ebenſowohl barmherzig als gerecht iſt.

Seine Gerechtigkeit, welche den Sünder ſtraft, iſt der Ausfluß ſeiner Heiligkeit, und ſeine Barmherzigkeit, welche Mitleid mit dem Sünder in ſeinem Strafzuſtande hat, iſt der Ausfluß ſeiner Liebe. Es iſt aber zwiſchen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit der Unterſchied, daß jene ebenſoſehr Sache der Nothwendigkeit als dieſe Sache der Freiheit iſt. Wenn Gott an der ſündigen Menſchheit, welche Schuld auf Schuld durch Verſchmähung ſeiner Liebe häuft, nur ſeine Strafgerechtigkeit bethätigte, ſo hörte er nicht auf, die heilige Liebe zu ſein, denn die Sünde iſt Verletzung und Durchbrechung ſeiner der Welt eingegründeten Ordnung, welche eben Ordnung der Liebe iſt, und ſeine Gerechtigkeit iſt nichts anderes als unverbrüchliche Aufrechthaltung dieſes Geſetzes der Liebe. Indem aber die heilige Liebe, welche Gottes ethiſches Weſen iſt, nicht allein der ihr als heiliger Liebe inwohnenden Nothwendigkeit folgt, ſondern auch die ihr als Liebe eigne Freiheit geltend macht und von Erbarmen gegen die ſündige Menſchheit ergriffen wird, entſteht ein Conflikt dieſes ihres barmherzigen Liebeswillens mit der unerläßlichen Forderung ihrer Heiligkeit. Denn die Sünde der Menſchheit wie des einzelnen Menſchen iſt nun einmal da und heiſcht Strafe. Dieſe Strafe kann Gott nicht ohne weiteres niederſchlagen, denn er bewieſe ſich dann zugleich als den Barmherzigen und den Ungerechten, er handelte in Widerſpruch mit ſeinem eignen Weſen. Die Sünde der Menſchheit iſt eine Schwierigkeit, welche ſich dem Liebesplane Gottes entgegenſtellt. Dieſe Schwierigkeit muß, wenn dieſer Liebesplan dennoch zur Durchführung kommen ſoll, überwunden werden. Sie kann aber nicht anders überwunden

werden als so, daß Gott zugleich als der Barmherzige und der Gerechte offenbar wird und zwar dergestalt, daß nicht allein für ihn selbst daraus die Möglichkeit, die Menschheit wieder zu lieben, hervorgeht, sondern auch für die Menschheit selbst ohne Beeinträchtigung ihrer persönlichen Freiheit die Möglichkeit eines neuen schuldentlasteten Anfangs und einer neuen auf Sündlosigkeit abzielenden Entwickelung. Wie das zu geschehen habe, ist ein Räthsel, welches ohne positiv-geschichtliche Offenbarung jenseit menschlichen Verstehens liegt. Der ewige Liebesrathschluß Gottes in Christo aber ist die innergöttliche ewige Antwort auf diese innergöttliche ewige Frage, und alle vor- und außerchristlichen Offenbarungen der göttlichen Barmherzigkeit an der Menschheit und alle vor- und außerchristlichen Regungen der Sehnsucht nach Versöhnung in der Menschheit sind Beweise dafür, daß das Räthsel in Gott gelöst ist. Der Mensch fühlt dieses Räthsel, wenn er zwischen sich und Gott das Opfer in die Mitte stellt, dessen innerste Idee die angestrebte Auflösung jener Antinomie der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit ist. Denn das blutige Opfer ist vermittelte Büßung und als solche menschliches Streben, die Liebe Gottes zu entbinden, indem seiner Gerechtigkeit Genüge verschafft wird. Aber wie könnte von Thierblut eine ethische Wirkung nach der Seite Gottes oder des Menschen ausgehn? Das Räthsel bleibt also, und das Opfer ist nur ein Ausdruck der Sehnsucht nach seiner Lösung. Die Lösung ist ein Mysterium: das Christenthum enthüllt uns was in keines Menschen Herz gekommen ist, aber von Ewigkeit her der Gottheit Herz erfüllte. Alle Opfer der Menschen sind Schattenbilder des großen Opfers, welches die absolute heilige Liebe kraft ihrer Barmherzigkeit den Forderungen ihrer Gerechtigkeit zu bringen beschlossen hat. Die Versöhnung, welche der Eine Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus

Jesus, bewerkstelligt hat, ist nur die zeitliche Verwirklichung der ewig erfundenen und beschlossenen.

Diese Lösung — so hat hier der Apologet dem Gegner zu sagen — ist nicht nachzurechnen mit dem Calcul des Verstandes. Mag dir oder mir der Verstand still stehen bei der Frage: wie kann die Selbstdahingabe eines Schuldlosen die Schuldigen sühnen? — schon dies hebt uns über diese Verstandesfrage hinaus, daß die ganze Menschheit diese Idee wirksamer Selbstdahingabe Eines für Viele im Herzen trägt. Sie ist es, welche, wie wir gezeigt haben, allem Opfer unterliegt. Sie ist es, vermöge welcher in China der Bruder des Kaisers Wu-wang sich zur Rettung des Erkrankten dem Tode weihte und bei den Römern Curtius sich zum Heile seines Volkes in den Abgrund und die Decier mitten in die Schlachtreihe der Feinde stürzten (s. Cicero de nat. Deorum II, 3, 10): alle solche Devotionen wurzeln in einer gemeinmenschlichen Idee, welche im Christenthum ihre schließliche allumfassende Verwirklichung findet. Es läßt sich aber auch begreifen, weshalb die ethische Kraft der Selbstopferung Jesu unvergleichlich größer ist als die aller anderen Selbstopferungen. Ein Mensch, welcher als solcher in solidarer Einheit mit der Menschheit steht, ein sündloser heiliger Mensch, welcher als solcher eine schlechthin neue Erscheinung in der Menschheit ist, ein Gottmensch, welcher (nur hierfür fordern wir vorjetzt Anerkennung) in Liebe ebenso eins mit Gott ist als mit der Menschheit, unter bedeutsamen Verhältnissen und wundersamen Umständen geboren, welche auf den Anbruch einer neuen Weltzeit deuteten — der opfert sich für die Menschheit, indem er sich, um sie ihrer Schuld zu entlasten, allen von Gottes Gerechtigkeit verhängten Folgen der Sünde bis in die Tiefe der Gottverlassenheit und des Todes unterstellt und indem er, um sie in Gottes Liebe zurückzuführen, mitten im Zorn, den er zu erfahren bekommt,

willig duldend, gläubig betend, unerſchütterlich und untadelig ſich bewährend Gottes Liebe feſthält. Dieſe Selbſtopferung hat der göttlichen Gerechtigkeit Genüge gethan und die göttliche Liebe frei gemacht, denn nachdem ſich an ihm die von der Sünde der Menſchheit verwirkte Strafgerechtigkeit in ihrer ſchauerlichen Majeſtät geoffenbart hat, kann ſich nun auch die von ihm der Menſchheit erwirkte Liebe in ihrer vollen lichten Glorie offenbaren, und mit dem Blute, das die Sünden ſühnt, beſitzt die Menſchheit nun zugleich ein ihr eingeſenktes neues Lebensprincip, welches überall hin ſeine Heiligungskraft ausſtrahlt und alles Empfängliche ſich verähnlicht. Es iſt Gotte ermöglicht, die Menſchen ungeachtet ihrer Sünde zu lieben, und dem Menſchen ermöglicht, von Sündenſchuld und Sündenmacht frei zu werden in einer ebenſoſehr der Freiheit der Perſon als der Solidarität der Gattung angemeſſenen Weiſe.

Wie der neue Präfekt, welchen der Fürſt in eine Provinz ſchickt — ſagt Leibnitz in ſeiner Abhandlung de la conformité de la foi avec la raison — dem Senat ſein Diplom vorzeigen muß, um ſich zu legitimiren, ſo muß die Offenbarung zuvörderſt ſich vor der Vernunft legitimiren; hat ſie es aber gethan, ſo iſt es die Pflicht dieſer, ehrerbietig zu gehorchen. Wir glauben gezeigt zu haben, daß das Chriſtenthum in Betreff der Verſöhnung dieſe Selbſtrechtfertigung nicht zu ſcheuen hat. Die Antinomie göttlicher Gerechtigkeit und Liebe kann gewiß nicht befriedigender gelöſt, die Herſtellung eines neuen Entwickelungsanfangs der Menſchheit nicht gottes- und menſchenwürdiger gedacht werden.

Wir gehen nun weiter und zeigen, daß auch die durch das Erlöſungswerk vermittelte Herſtellung einer neuen Menſchheit inmitten der adamitiſchen alten eine Erfüllung des Inhalts menſchlicher Sehnſucht iſt.

§. 17. Kirche oder Anfang einer neuen Menschheit.

a) Das zu Beweisende.

Es liegt schon im Begriffe der Versöhnung, daß das eigentliche Wesen des Christenthums damit nicht erschöpft ist. Denn die Versöhnung ist vorerst nur Wiederherstellung des Liebesverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, noch nicht Herstellung einer wirklich in dem erneuerten Liebesverhältnisse stehenden neuen Menschheit. Das Haupt einer solchen ist in der Person Christi vorhanden, aber noch nicht der Leib, ohne den auch das Haupt nicht Haupt ist. Christus ist vorerst nur der neue Mensch, von dem aus eine neue Menschheit entstehen soll. Die Entstehung dieser kann nur in einer von der Entstehung der adamitischen Menschheit sehr verschiedenen Weise geschehen. Denn die adamitische Menschheit ist von dem ersten Menschenpaare aus, außer welchem andere Menschen noch nicht vorhanden waren, durch natürliche Fortpflanzung entstanden; die neue Menschheit aber, welche keine zur alten neu hinzukommende, sondern die erneuerte alte selbst ist, hat aus dem bereits in vielen Millionen von Individuen entfalteten Geschlechte heraus zu entstehen, und nicht mittelst natürlicher Fortpflanzung, sondern mittelst geistlicher Fortsetzung des in Christo gesetzten neuen Anfangs. Diese Fortsetzung wird ebendeshalb sich nicht mittelst Vernichtung des alten verderbten Anfangs vollziehen, denn diese Vernichtung wäre nichts anderes als Vernichtung der Menschheit selbst, welche diesen in Sünde verderbten Anfang zur Basis ihrer Existenz hat. Die Fortsetzung des in Christo gegebenen neuen Anfangs wird vielmehr so erfolgen, daß eine neuschöpferische Liebesthat an allen den Einzelnen geschieht, welche sich die durch die Versöhnung erwirkte und in der Person Christi principiell vorhandene Potenz eines neuen Anfangs aneignen, so aber, daß die dergestalt entstehende neue Menschheit, gleichwie

der neue Mensch, dessen Fortsetzung sie ist, in den verderbten Fortbestand des alten Anfangs hineinverpflanzt wird als ein Keim, welcher sich entfaltend die alte Natürlichkeit endlich und gänzlich in sich aufhebt. Und alle diejenigen, an welchen diese That neuer Schöpfung geschehen, werden zwar in Ansehung der alten Menschheit eine vereinzelte Diaspora bilden, unter sich selbst aber eine nicht minder eng als die alte Menschheit verbundene Einheit; denn wie sie als Glieder der alten Menschheit zu Adam in dem Verhältniß einheitlicher Abstammung stehen, so stehen sie in gleichem Verhältniß einheitlicher Abstammung zu Christo: der Anfänger ihres neuen Lebens ist Einer und ihr neues Leben ist Eines. Was sich so mit innerer Nothwendigkeit aus dem der Idee des Christenthums wesentlichen Momente der Versöhnung ergibt, ist denn auch wirklich der weitere Inhalt des Christenthums. Die Aneignung der durch die Versöhnung erworbenen Macht eines neuen Anfangs ist der Glaube; das Werk neuer Schöpfung, welches vollzogen wird an denen, die da glauben, ist die Wiedergeburt; und die Gemeinschaft derer, welche des neuen Lebens der Wiedergeburt theilhaft und dadurch zu Erstlingen einer neuen Menschheit geworden sind, ist die Kirche. Deshalb gilt uns die Kirche als das fünfte Moment der Idee des Christenthums, welches sich in nothwendiger Folge an das vierte, das Moment der Versöhnung, anschließt.

Die Apologetik hat nachzuweisen, daß wie die Versöhnung, so auch die Kirche unter die Objecte gehört, welche den Inhalt menschlichen Sehnens bilden. Sie hat zweitens zu zeigen, daß eine solche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit und der Menschen unter einander, wie die Kirche ihrem Wesen nach sie darstellt, innerhalb der Menschheit je und je ersehnt und auch erstrebt worden ist. Sie ist ersehnt worden, indem die durch die Schöpfung gesetzte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit und

der Menschen unter einander durch die Sünde zerrissen und vereitelt worden ist und der Staat sich als unzureichender Ersatz einer solchen Gemeinschaft auswies; sie ist erstrebt worden, indem je und je innerhalb der Staaten sich engere durch höhere Bande als die natürlichen zusammengehaltene Kreise bildeten, in denen jenes höhere Gemeinschaftsbedürfniß Befriedigung suchte. Aber vergeblich; denn eine solche Gemeinschaft konnte nur zu Stande kommen mittelst einer neuen Schöpfung, also nicht durch Thun der Menschen, sondern durch eine That Gottes. Die Unmöglichkeit der Verwirklichung lag in dem Wesen des Ersehnten. Die Apologetik hat deshalb drittens zu beweisen, daß allein das Wesen der Kirche, wie es in der Idee des Christenthums enthalten ist, dem Inhalte des Ersehnten entspricht, wobei aber wohl zu beachten, daß wir es in diesem ersten Haupttheile der Apologetik weder zu thun haben mit der Urgestalt der Kirche in ihrer grundleglichen Verwirklichung, noch mit den mannigfaltigen Gestaltungen in der Kirche in ihrer späteren Entwickelung, sondern lediglich mit dem Wesen der Kirche nach der Idee ihres Stifters und dem Ideenzusammenhange des Christenthums.

Und gegen wen hat die Apologetik diesen dreifachen Beweis zu führen? Der Pantheismus bedürfte dessen wohl, denn der Begriff der Kirche, mit welchem er den christlichen vertauscht, ist etwas ganz Anderes als das Ziel der menschlichen Sehnsucht: die Kirche ist ihm die organisirte Gemeinschaft des religiösen Princips und das religiöse Princip dies, daß das Individuum sich Eines Wesens wisse und bethätige mit dem Allgemeinen oder Absoluten. Aber weshalb wir mit dem Pantheismus uns nicht weiter zu schaffen machen, ist bereits in §. 13 gesagt worden. Unser Gegner ist hier der Deismus oder Rationalismus, welcher sich zwar dadurch vom Pantheismus unterscheidet, daß er Gott und Mensch dem Wesen nach für verschieden hält, darin

aber mit ihm übereinstimmt, daß er weder supranaturale Einwirkungen Gottes auf den Menschen noch eine über den natürlichen Erkenntnißbereich hinausgehende Selbstbezeugung Gottes an den Menschen zuläßt.

Die zu berücksichtigenden Antitheſen dieſer Richtung ſind folgende: 1) Während die von Jeſu Chriſto vollzogene Verſöhnung die Grundlegung einer neuen Schöpfung iſt, erkennt der Deismus in dem Werke Chriſti nicht die Schöpfung eines Neuen, ſondern nur Verbeſſerung und Veredelung des Alten. Selbſt ſolche der Steudelſchen Schule angehörige Apologeten, wie Heubner und Stein, wußten den Zweck der Offenbarung nicht beſſer zu bezeichnen, denn als Beförderung der moraliſch-religiöſen Cultur des Menſchen und die Kirche als moraliſch-religiöſen Staat — ſo ſehr hatte der Rationalismus auch die Anſchauung gläubiger Männer verſchroben und ihre Sprache verderbt, in welcher Wiedergeburt nur ein Bild iſt, und tropiſche Formeln was mit Bezug auf ſie als ſchöpferiſche That Gottes von der Schrift ausgeſagt wird. Denn 2) während die neue Schöpfung zunächſt Wiedergeburt des innern Menſchen iſt, welche ſich mittelſt übernatürlicher Gnadenwirkung vollzieht, will der Deismus nur von einer mit der Allgegenwart gegebenen Machtgegenwart, aber nichts von einer davon verſchiedenen Gnadengegenwart Gottes im Menſchen wiſſen, zumal einer ſolchen, welche einen neuen Lebensanfang in ihm ſchaffe. „Unmittelbare und übernatürliche Gnadenwirkungen — lehrt Wegſcheider — ſind in der heil. Schrift weder genauer beſtimmt, noch uns ausdrücklich verheißen noch, wenn man das Erbſündendogma verwirft, überhaupt nothwendig" — eine den bibliſchen Thatbeſtand fälſchende und, ſelbſt wenn man die Erbſünde auf ſich beruhen läßt, nichts weniger als denknothwendige Behauptung. 3) Während die Kirche ihrem Weſen nach die Gemeinſchaft der

Wiedergebornen ist, ein Leib, der am Geiste Christi seine Seele hat, weiß der Deismus von keinem unsichtbaren Lebensgrund der Kirche als nur der Gesinnung ihrer Mitglieder. Wegscheider bezeichnet in der Selbstanzeige seiner Dogmatik (Hallische L.-Z. 1845, 54) dies als eine theure Errungenschaft des 18. Jahrhunderts und als das Axiom der gesammten neuern Weltbildung, daß lediglich die allein vor Gott gültige und von keinerlei Glauben abhängige sittlich gute Gesinnung das Princip der Kirche sei. 4) Während die Kirche nach dem christlichen Begriff ein durch Wirkung des Geistes gesetzter Organismus, ein Werk übernatürlicher schöpferischer Gnade ist, hält der Deismus sie einseitig für einen freien Verein und für eine von andern Gesellschaften in ihrer Entstehung nicht verschiedene Association. Die Kirche — sagt Locke — ist ein freiwilliger Verein zum Behufe der öffentlichen Verehrung Gottes nach der Weise, die man für gottgefällig und seligmachend hält. Diese Hervorhebung des menschlichen Thuns auf Kosten der göttlichen That ist auch das Falsche im Kirchenbegriff Schleiermachers, welcher keinen anderen heiligen Geist kennt als den religiösen Gemeingeist und deshalb die Kirche als Vergesellschaftung derer, denen dieser Gemeingeist einwohnt, zu dem Zwecke geordneter Wechselwirkung definirt. 5) Während nach der christlichen Anschauung Staat und Kirche auf ganz verschiedenem Boden stehen, jener auf dem Boden der Schöpfung und Natur, diese auf dem der Erlösung und Gnade, stehen sie nach rationalistischer Anschauung beide auf dem Boden der Natur. Und während nach christlicher Anschauung Staat und Kirche, bis dahin geschieden, in das Reich Gottes aufzugehen bestimmt sind, wird nach rationalistischer Anschauung das Reich Gottes dadurch verwirklicht, daß die Kirche in den Staat aufgeht. Mit jedem Schritte — so formulirt es Strauß (Dogm. 2, 621) — den der Staat zur Verwirklichung

seines Begriffs vorwärts thut, macht er die Kirche entbehrlicher. Aehnlich lautet der Grundgedanke des Werkes R. Rothe's über die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung (1837), daß die vollendete christliche Gemeinschaft nicht Kirche, sondern Staat sei, und daß die Kirche zuletzt vor dem Staate vergehen müsse. Hier sind Staat und Reich Gottes verwechselt, überall da aber, wo der wesentliche Unterschied des Staats und der Kirche verkannt wird, zeigt sich die Verwüstung, welche Deismus und Rationalismus im Reich der Gnade angerichtet haben: sie haben es aufgehoben in das Reich der Natur und zur terra incognita gemacht.

Der speculative Theismus eines Schweizer, Schwarz u. A. rühmt sich gleichfalls seiner Ueberwindung des traditionellkirchlichen Dualismus von Natur und Gnade. Aber welche höhere Einheit gäbe es über diesen beiden, wenn nicht die nach ewigem Plane die alte Natur durch übernatürliche Gnadenwirkungen zu einer neuen Natur umwandelnde göttliche Ursächlichkeit? Wir geben es Schweizer zu, daß Gott in allen Sphären seines Waltens nach Gesetzen einer festen Ordnung handelt, ohne über dieselbe überzugreifen und so mit seiner eigenen Setzung in Widerspruch zu gerathen. Aber unter die Sphären seines Waltens gehört auch die Sphäre seiner Gnadenwirkungen, welche die Uebernatürlichkeit selbst zu ihrem Wesen und innerhalb dieses ihres Wesens ihre festen Gesetze hat. Der speculative Theismus aber kennt, wie der Rationalismus, nur einen Naturzusammenhang, gegen dessen Durchlöcherung durch jegliches Wunder, sei es im kosmischen oder geistigen Bereiche, er im Namen seines immanenten Gottes protestirt, als ob nicht auch das Reich der Gnade ein in der Ewigkeit wurzelndes und dieser gegenwärtigen Welt von Anbeginn eingegründetes System von Gottesgesetzen und Gottesthaten wäre, welches allem Zufall

und aller Willkür enthoben und durch Einheit des Planes, der Ordnung und des Zieles verknüpft iſt. Wenn man freilich dieſe eigenthümliche Sphäre göttlichen Waltens, welche den innerſten Pragmatismus der Weltgeſchichte bildet, als unberechtigt und nicht beſtehend anſieht, dann kann man mit Pécaut die Frage aufwerfen, ob denn das Chriſtenthum etwas abſolut Neues enthalte, und muß dieſe Frage verneinen. Die Kirche, welche das Ergebniß einer bis ins Kleinſte planvollen Entwickelung iſt, in welcher rathſchlußmäßige Nothwendigkeit und menſchliche theils natürliche, theils geiſtliche Freithätigkeit ineinandergreifen, erſcheint dann als Ergebniß einer rein natürlichen Entwickelung gleich allen andern Religionsgemeinſchaften; alles Wunderbare, worauf ihr Daſein ſteht, gilt als legendariſch oder mythiſch, alles Sacramentale, wodurch ihr Leben vermittelt iſt, als magiſch, alles Pneumatiſche, welches ihr wahres Weſen bildet, als illuſoriſch. Solchen Gegnern aber zu beweiſen, daß es geiſtliche Erfahrungen gibt, welche den Beweis ihres weder ſarkiſchen noch pſychiſchen Urſprungs in ſich ſelbſt tragen, ſind wir freilich außer Stande. Wir können auf Erfolge hinweiſen, welche eine übernatürliche Urſache vorausſetzen, aber der einzige überzeugende Beweis iſt und bleibt die eigne Erfahrung. Pécaut äußert einmal, daß die Sprache der Kirche für die Mehrzahl der Gebildeten unſerer Zeit eine todte Sprache ſei — wie iſt es anders möglich! Wer nicht liebt, ſagt der heil. Bernhard, der verſteht die Sprache der Liebe nicht. Das Reich der Gnade kennt nur wer in ihm heimiſch geworden iſt. Wer die Kraft des Blutes Jeſu Chriſti nicht mit wonnigem Dank an ſich erfahren, der definirt die Kirche mit Strauß als eine Anſtalt zur Entſündigung der Menſchen durch ſein Blut, um ſie durch dieſe Definition zu beſchimpfen. Das aber kann und ſoll die Apologetik zeigen, daß in der Kirche, ſo unſcheinbar und ge-

brechlich auch ihre Erscheinung und so begraben ihr Wesen unter Selbstentstellung und Feindesgeschossen ist, eine Schöpfung des Geistes vor uns steht, in welcher das Sehnen der Menschheit göttliche Befriedigung gefunden hat.

§. 18. Kirche oder Anfang einer neuen Menschheit.

b) Beweis aus der Unzureichenheit des Staates.

Aristoteles geht in seiner Politik von dem Satze aus, daß der Mensch ein Zôon politikon, d. h. ein zum Staate bestimmtes Wesen und daß somit die politeia nicht etwas schlecht Aeußerliches oder kleinlich Berechnetes, sondern etwas in der Natur des Menschen Begründetes und mit Nothwendigkeit aus ihr Hervorgehendes sei. Ein Mensch bedarf des andern, denn wer sich selbst genug ist und nichts bedarf, der ist entweder ein Thier oder er ist Gott; darum thun die Menschen sich zusammen, um in wechselseitiger Ergänzung ein sich selbst genügendes Ganzes zu bilden. Dieses Ganze ist der Staat, den schon Plato als einen Menschen im Großen gefaßt hatte. Ein anderes Gemeinwesen, als den Staat, kennen diese Denker des Alterthums gar nicht. Sie betrachten ihn als Befriedigung des religiösen nicht minder als des weltlichen Gemeinschaftsbedürfnisses, sie geben ihm nicht blos einen von sittlichen Ideen getragenen rechtlichen, sondern den innerlichsten sittlichen Zweck und zugleich die zur Erreichung desselben erforderliche Kraft, sie lassen den tiefeingreifenden Unterschied des Nationalen und Gemeinmenschlichen außer Betracht, und ihre Staatsideale stellen deshalb an die natürliche Wirklichkeit überschwengliche Aufgaben ungeachtet der nur unzureichend in ihr vorhandenen Mittel. Denn 1) in Anbetracht der natürlichen Wirklichkeit ist der Begriff des Staats ohne das charakteristische Merkmal des Nationalen ganz unvollziehbar. 2) Obwohl der Staat seiner Idee nach religiöse

Grundlagen hat und ſeine Zwecke ohne religiöſe Motive nicht erreichen kann, ſo iſt es doch eine der natürlichen Wirklichkeit widerſtreitende Doctrin, wenn man die weltliche und die religiöſe Gemeinſchaft nur als zwei Seiten des Einen ſtaatlichen Gemeinweſens betrachtet. 3) Obwohl das Rechtliche und das Sittliche einander nicht entgegengeſetzt werden dürfen, ſo iſt und bleibt es doch unläugbar, daß das Rechtliche zwar innerhalb des Bereiches des ſittlich Nothwendigen liegt, daß es aber nur das zur Wahrung und Förderung der weltlichen Gemeinſchaft der Menſchen unter einander ſittlich Nothwendige iſt, und daß es eine innerliche geiſtliche Sphäre des ſittlich Nothwendigen gibt, in welche das Recht des Staates nicht hinabreicht.

Betrachten wir aber nun den Staat ſeinem höchſten Begriffe nach, welcher ſich aus der Wirklichkeit des ihm Möglichen und Unveräußerlichen ergibt, ſo zeigt es ſich, daß er dem letzten Ziele jenes Strebens nach einheitlicher Vergeſellſchaftung, welches in der Natur des Menſchen liegt, nicht zu genügen vermag und zwar 1) deshalb nicht, weil er nicht Gemeinſchaft der Menſchen als ſolcher, ſondern Gemeinſchaft der Menſchen als Volksgenoſſen iſt. Die Menſchheit beſteht aus einer Vielheit von Völkern, welche durch Verſchiedenheit der Sprache, der Sitte und des Cultus wie durch eine Kluft von einander geſchieden ſind. Man kann dieſe Scheidung in Völker als eine naturnothwendige Individualiſirung der Menſchheit anſehen, aber keinesfalls kann dies für naturnothwendig und naturgemäß gelten, daß durch die Schroffheit und Tiefe der Spaltung alle Selbſtdarſtellung der Menſchheit als einer einigen unmöglich geworden iſt. Die Volksthümer ſind innerhalb der weſenseinen Menſchheit ſelbſtiſch geſchloſſene und dem Gemeingefühl hinderliche Einheiten, und der Staat, welcher Volkseinheit oder doch Volksverwandtſchaft zur naturgemäßen Grundlage hat und, wie immer er entſtanden

sei, einheitliches Volksbewußtsein zu erzeugen suchen muß, ist also schon im Begriffe mit Particularismus behaftet und schon in seiner Selbsterhaltung auf einen Egoismus gewiesen, welcher in Widerspruch geräth mit der gegenseitigen Liebespflicht, die in der Wesenseinheit der Menschen begründet ist. Die internationale Politik, deren Grundsätze, wenn sie dem Gemeinsittlichen nicht widersprechen, doch überaus häufig damit collidiren, und der Krieg mit seinen das rein menschliche Gefühl empörenden Greueln liefern dafür traurige Belege. Aber 2) nicht allein daß die Staatenbildung, wie sie ist, die Einheit der Menschheit zerklüftet, der Staat ist auch in sich selbst eine unvollkommene Einheit, weil er nur äußerlich einigt, nicht innerlich. Denn wenn auch der Staat, wie Trendelenburg (Naturrecht 1860) und Thilo (Die theologisirende Rechts- und Staatslehre 1861), jeder in seiner Weise, vortrefflich nachgewiesen haben, der Idee nach, die er approximativ zu verwirklichen hat, ein sittliches Reich ist, so liegt es doch schon in seinem Begriffe, daß er diese Idee vollkommen zu verwirklichen außer Stande ist; denn das Innere des Menschen, soweit es sich nicht gesellschaftlich äußert, liegt außerhalb des Bereiches seines Zweckes und seiner Macht; er ist nur auf der Idee des Rechts und der Vergeltung ruhende Anstalt zur äußeren Ordnung und Förderung des socialen Lebens, er ist dies vermöge des Gesetzes, welches den Eigenwillen, nöthigenfalls zwangsweise, dem Gesammtwillen dienstbar macht und das sociale Leben nur in seinen äußerlichsten und so zu sagen gröbsten Beziehungen nach Sittlichkeit, Recht und Sitte ordnet. Das Staatsgesetz vermag nicht den Menschen innerlich umzuwandeln, es muß sich mit äußerem Gehorsam selbst bei innerem Widerspruch und Widerwillen begnügen, es kann selbst das sociale Leben nur in seiner äußerlichsten Selbstbethätigung überwachen, so daß man der beste Staatsbürger und dabei in socia-

ler Beziehung der schlechteste Mensch sein kann, der die Seinigen langsam mordet, die Unschuld verführt, Gutes mit Undank vergilt u. s. w., zu geschweigen, daß man der gottvergessenste Mensch und der fluchwürdigste Heuchler und dabei ein gefeierter verdienstvoller Staatsmann sein kann. Bei dieser äußerlichen und beschränkten und fast nur negativen Wirksamkeit des Staates selbst da, wo er die höchste Stufe seiner Ausbildung, die des Rechtsstaats, einnimmt, ist er 3) gänzlich unfähig, die Menschen wahrhaft glücklich zu machen. Denn das Glück eines Volkes besteht darin, daß das rechte Verhältniß zu Gott und das daraus folgende rechte sittliche Verhalten in ihm herrschend ist; nun kann aber ein Volk bei der besten Staatsform und der besten Gesetzgebung religiös und sittlich grundverderbt sein, also ist auch der beste Staat nur die dem Glücke eines Volkes entsprechendste Form, aber eine Form, welche diesen Inhalt anderswoher bekommen muß und sich nicht aus sich selbst damit erfüllen kann. Der Staat ist also seinem Begriffe nach volksthümliches und somit particularistisches Gemeinwesen, äußerliche und somit ungeistliche-gesellschaftliche Ordnung, nur die Form des Glücks eines Volkes, nicht das Glück selbst. Er genügt nicht dem in der menschlichen Natur gelegenen Gemeinschaftsbedürfniß, denn dieses geht auf Gemeinschaft der Menschen als solcher, auf Gemeinschaft der Menschen in Gott und dessen Willen, auf tiefinnerliche und somit wahrhaft beglückende Gemeinschaft in Ihm.

Wenn aber der Staat schon seinem Begriffe nach nicht leisten kann, was er als sittliches Reich leisten sollte, so wird er es noch weniger in seiner Wirklichkeit, die immer hinter dem Begriffe zurückbleibt, leisten können. Die Trennung der Menschheit in Völker, welche, wie sie vorliegt, unmöglich die normale Individualisirung der Menschheit sein kann, ist von Haus aus mit der Sünde der Selbstheit behaftet und diese ist das pecca-

tum originis des Staats, welches auch je und je sein Untergang geworden ist. Betrachten wir den Staat auf seiner untersten Stufe als unorganisirte Gesellschaft unter der Herrschaft Eines despotischen Willens, auf seiner mittleren Stufe als mechanisch gegliederte Gesellschaft oder auf seiner höchsten als organisch gegliederte Gesellschaft: überall ist er daran zu Grunde gegangen, daß die Selbstsucht des Einen despotischen Willens durch die Selbstsucht eines andern verschlungen wurde oder daß die Selbstsucht die zu relativer Freiheit und Gleichheit gegliederte Gesellschaft in Verwirrung und Auflösung brachte. Werfen wir einen Blick auf Griechenland und Rom, so sehen wir, wie die Selbstsucht von Anfang der Todeskeim der Staaten ist. Der spartanische Staat mit seiner strengen, abhärtenden, wie aus Erz gegossenen Verfassung litt von Anfang an der Sünde der Habsucht (φιλοχρηματία) und im peloponnesischen Krieg brach das Verderben aus, dessen Symptom schon lange die schreckliche Lage der Heloten gewesen war. Der athenische Staat ging durch seinen Uebermuth über die Nachbarstaaten zu Grunde, und Eifersucht und Scheelsucht überlieferten später ganz Griechenland sammt Macedonien als willkommene Beute den Römern. Der römische Staat selbst war seit dem Verfall alter einfältiger Sitte ein Tummelplatz der Parteiung, und das Kaiserthum litt von Anfang an der falschen und eitlen Selbstsucht seines Stifters. Wie Thukydides uns die Untugenden der Volksherrschaft mit den grellsten Farben schildert, so spricht Tacitus von den letzten Zeiten der Republik mit ebenso viel Abneigung als von den ersten des Kaiserthums, und spricht seinem Zeitalter alle Anlage zu einer freien Verfassung ab. Glück und Freiheit des römischen Staates waren auf die Sklaverei von Menschen, die als res, nicht als personae galten, und auf das Unglück eroberter, der Aussaugung preisgegebener Provinzen gebaut. Selbstsucht nach

außen, Selbstsucht nach innen war von jeher und ist noch jetzt die Seele der Staaten. Die Politik sollte sittlich sein in dem Bewußtsein, daß alle Völker Eine Menschheit bilden und immer mehr eine einheitlich organisirte Menschheit werden sollen, aber sie ist mit und ohne Wissen nach innen und außen unsittlich. Der Geist, der sie beseelt, ist entweder der feige Geist der Charakterlosigkeit, der ruhig zusieht, wenn das Recht gebeugt wird, und höchstens sich mit ohnmächtigen Worten salvirt, oder der freche Geist des gemeinen Egoismus, welcher für Recht oder Unrecht sich entscheidet, je nachdem er Profit daraus ziehen kann, oder auch es ist der schwankende Geist, welcher nach der sogenannten Politik der freien Hand seine Farbe wie ein Chamäleon wechselt. Darum bezeichnet Kant dies als Bedingung des Völkerfriedens, daß die Politik Moral werde, wozu vor Menschenaugen wenig Aussicht ist.

Darum waren die tieferen Gemüther aller Zeiten mit dem Staate in seiner dermaligen Erscheinung zerfallen. So lange Herrschermacht und Philosophie nicht in Einer Hand vereinigt sind, so lange ist an kein Aufhören des Elends für die Staaten und das menschliche Geschlecht zu denken, sagt Plato in seinem Werke vom Staate. Und aller Gesetzgebung, sagt derselbe in seinem Werke von den Gesetzen, fehlt die Grundlage, so lange die Gemüther nicht zur Tugend gewendet sind. Er war von solchem Widerwillen gegen die vaterländische Verfassung und überhaupt gegen den Staat in seiner gegenwärtigen Gestalt erfüllt, daß er in seinem Theätet sagt: „Der wahre Weise kennt von Jugend auf weder den Weg auf den Markt noch die Lage des Rathhauses und der Gerichtshöfe; von der Anstrengung der Bewerber um Aemter, Würden u. dgl. fällt ihm auch im Traum nichts ein; ob jemand hoch oder niedrig geboren ist in der Stadt, ob arm oder reich an Land und Leuten, ist ihm so gleichgültig wie

der Sand am Ufer." „Wie ein Wanderer — sagt er in seinem Werke über den Staat — wenn ihn ein Gewitter überfällt und der Sturm Staubwolken und Gestöber auf ihn herantreibt, sich freudig unter ein Schutzdach flüchtet: so flüchten sich die Weisen vor dem wirren und thörichten Treiben des öffentlichen Lebens in ihr inneres." Es ist derselbe Zug nach innen, der noch heute uns anwandelt, wenn wir nach oben hin herzlos rechnenden Macchiavellismus und nach unten hin das wüste Geschrei agitirter kurzsichtiger Massen gewahren; hier die Aufhetzungen einer Camarilla nach Art der Junkerpartei Rehabeams und dort die Siegesverheißungen der Demagogen nach Art des mit Eisen-Hörnern stoßenden Zidkia Sohn Cnaana's (1. K. 22, 11); auf der einen Seite Mißbrauch des Religiösen zu Gunsten absolutistischer Interessen und auf der anderen Seite mit dem Eifer um Volksrechte und Volkswohl gepaarte Irreligiosität, welche dem Volke um den Preis seines edelsten Gutes zur Selbstständigkeit zu verhelfen sucht.

Und jener Plato, welcher mit der Gegenwart des Staates so zerfallen war, hat uns in seinem politischen Werke ein Ideal des Staates aus scharfsinnig geeinten spartanischen und pythagoräischen Elementen entworfen, welches, wie er sich selbst in seinen Bb. von den Gesetzen nicht verhehlt, unausführbar ist und sich der abenteuerlichsten Mittel bedient, die Selbstsucht des Staates in wetteifernde Hingebung an den Zweck des Ganzen aufzulösen. Unter diese Mittel gehört Gemeinschaft der Güter und sogar der Weiber. „Diese Gemeinschaft — sagt er — die auch hinsichtlich des Geschlechts alles Eigenthum aufhebt, erzeugt die innerste Verbrüderung; Alle haben darin Eine Liebe, Eine Freude, Ein Leid, und da keiner ein Eigenthum hat, so kann auch kein Streit unter ihnen entstehen." Solcher Selbsttäuschung gab sich dieser edelste aller griechischen Geister hin, weil er keinen

Einblick hatte in die Tiefe der Sünde und keinen Einblick in die unverrückbaren schöpferischen Ordnungen, deren sie sich bemächtigt hat. Abgesehen von seinen idealistischen Träumen und naturwidrigen Forderungen ist was er verwirklichen möchte nichts Geringeres als das Reich Gottes, denn der Staat ist ihm die sittliche Selbstdarstellung des inneren göttlichen Lebens, die höchste Aufgabe der praktischen Philosophie, die nach außen vernehmbar gewordene Musik des in sich harmonischen Menschengeistes.

So sittlich religiös wurde das Ideal des Staates im ganzen Alterthum gefaßt und, wenn irgendwo, war es in Israel mustergültig verwirklicht. Aber auch dieser Musterstaat war mehr als Buchstabe in dem Buche des Gesetzes, denn als Wahrheit und Wirklichkeit im Herzen und Leben des Volkes zu finden. Das was die göttliche Gesetzgebung wirken wollte scheiterte an der sarkischen Beschaffenheit, den allzeit heidnischen Gelüsten des Volkes, und somit blieb das Reich Gottes, welches Israel inmitten der Staaten des Alterthums darstellen sollte, ein Ziel der Sehnsucht. Das Reich Gottes ist da verwirklicht, wo Gott selber souveräne Autorität ist, wo nicht menschliches Recht oder menschliche Sitte, sondern Gottes Wort und Wille die höchste richtende und schlichtende Instanz; da wo das Gesetz und die Macht, welche herrscht, eins sind und das Gesetz vermöge dieser Einheit mit der herrschenden Macht dem Menschen innerlich geworden ist; da wo mit Beseitigung der volklichen Scheidewände, obwohl nicht der volklichen und individuellen Unterschiede, Eine Liebe Gottes und Eine wechselseitige Liebe die Menschen verbindet. Nach diesem Ziele geht das Sehnen der vorchristlichen Zeit. Plutarch (de fort. Alex. c. 6.) bezeichnet dies als Ziel der Menschheit, nicht mehr stadt- und volksgenossenschaftsweise zu leben, sondern wie Eine durch gemeinsames Gesetz verbundene und unter Einer Pflege stehende Heerde.

Ist die Kirche die Verwirklichung dieses Reiches Gottes? Sie ist es nicht, aber inwiefern schon jetzt eine Gemeinde der Heiligen vorhanden ist, welche wir allsonntäglich als Inhalt unsers Credo bekennen, ist sie der Anfang seiner Verwirklichung. Die Idee des Staates als sittlichen Reiches harrt noch ihrer wahren Verwirklichung, auch die Kirche harrt noch der ihrem Wesen adäquaten Erscheinung, aber ihre Idee ist keine Utopie, sie ist bereits verwirklicht in einer mit Christo unsichtbar verbundenen Gemeinde Erlöster. Wenn einst diese Kirche, welche in der sichtbaren verborgen ist wie die Perle in der Muschel, zum Geiste des seiner Idee gemäß verklärten Staates geworden sein wird, dann ist das Reich Gottes als Einheit des Staates und der Kirche verwirklicht. Der Staat ist dann zur Außenseite und die Kirche zur Innenseite des Reiches Gottes geworden. Weltliches und Religiöses sind Eins in wechselseitiger Durchdringung. Beide, Staat und Kirche, dienen, jedes an seinem Theile, der Anbahnung dieser Zukunft. Die Kirche aber ihrem Wesen nach ist das schon jetzt vorhandene punctum saliens, das schon jetzt pulsirende Herz des künftigen Reiches. Insofern ist die Sehnsucht der vorchristlichen Zeit, indem auf das Reich Gottes, zugleich auf die das Reich Gottes vorbereitende und zunächst in seiner Innerlichkeit darstellende Kirche gerichtet.

§. 19. Kirche oder Anfang einer neuen Menschheit.

c) Beweis aus dem Zuge nach engerer Vergesellschaftung.

Der Staat ist seinem Begriffe und vollends seiner Wirklichkeit nach unvermögend, das menschliche Gemeinschaftsbedürfniß zu befriedigen. Dieses Unvermögen ist je und je Allen fühlbar geworden, in welchen dieses Gemeinschaftsbedürfniß lebendig

war. Und es ist nicht dabei geblieben, daß man sich für die schlechte Wirklichkeit des Staates durch unverwirklichte Staatsideale entschädigte — es bildeten sich auch allerorten engere Associationen, in denen man zu finden hoffte, was man in dem durch Gesetz und Herkommen geordneten öffentlichen Gemeinschaftsleben vergeblich suchte. Auch diese Associationen sind Beweise eines im menschlichen Wesen begründeten Bedürfnisses und Schattenbilder seiner zukünftigen Befriedigung.

In dem alterthümlichen Staate liegen politische und religiöse Gemeinschaft noch ungeschieden ineinander, er ist in diesem noch nicht differenzirten Anfang das Schattenbild der zukünftigen Einigung beider Gemeinschaften, welche durch Aufhebung ihrer Differenz zu Stande kommt — das Schattenbild des Reiches Gottes. Jene Associationen aber innerhalb des alterthümlichen Staates sind schon Vorspiele der künftigen Differenzirung des Politischen und Religiösen. Mit andern Worten: sie sind Schattenbilder der Kirche, wie der alterthümliche Staat Schattenbild des Reiches Gottes. Wir sagen damit nicht, daß sie gottgeordnete Typen seien. Gott ordnet keine Carricaturen. Nur in Israel ist die Carricatur des Künftigen durch Gottes besonderes Eingreifen zum Typus des Künftigen umgewandelt. Aber auch in der Carricatur kommt ein menschliches Bedürfniß zu Tage. Sie ruht auf einer carrikirten Wahrheit.

In Indien zeigt sich schon an den philosophischen Secten das Streben, die Volksreligion zur Beantwortung der höchsten gemeinmenschlichen Fragen zu vertiefen, aber diese philosophischen Secten bildeten mehr dogmatische Schulen als geschlossene Gemeinschaften, sie ließen den alten vedischen Ritus unangetastet und blieben innerhalb des äußern Verbands des Brahmanismus. Dagegen ist der Buddhismus von Anfang an separatistisch. Die Anerkennung des Menschen als solchen und also die Verwerfung

der Kastenunterschiede, die Erlösung der Seele von dem Jammer des Daseins und die Erhebung derselben in einen Zustand seligen Friedens, die Ueberwindung der Selbstheit und Uebung der Tugenden, die den Menschen als Menschen adeln — das waren die großen Grundgedanken des Buddhismus, durch die er, losgerissen von der indischen Volksreligion, Millionen von Anhängern gewonnen, jedoch nicht ohne (wie Emil v. Schlagintweit gezeigt hat) an die Stelle der entwertheten indischen Götter weiterhin ein oberstes göttliches Wesen zu setzen und das als letztes Ziel des Strebens hingestellte Nirwâna durch Annahme eines jenseitigen Paradieses (sukhavati) zu ergänzen. Der Buddhismus ist die einzige ältere Religion des Orients, welche förmliche Propaganda machte. Sein organisirtes Mönchsthum, welches Hardy in seinem Eastern Monachism geschildert hat, ist wie ein gespenstischer Doppelgänger des christlichen. Er ist ein Schattenbild dessen, was die Kirche leistet, in bizarrer Verzerrung. Aber wäre er nicht einem gemeinmenschlichen Bedürfniß entgegengekommen, so würde er nicht eine Verbreitung gefunden haben, welche selbst die des Christenthums zur Zeit noch übertrifft.

In den meisten alten Religionen bildeten die Priesterorden mit ihrer esoterischen Weisheit eine gegen die Volksmasse geschlossene Association, welche kein verwandtes Associationsstreben im Volke aufkommen ließ. Aber innerhalb des Hellenismus, wo die Priesterschaft nie eine solche ausschließende und an Bildung hervorragende Gemeinschaft bildete, zeigt sich die religiöse Association in mannigfacherer Weise, besonders in den Mysterien oder Geheimcults. Zwar hat Lobeck in seinem Aglaophamus (1829. 2 Bde.) im Gegensatz zu der Ueberschätzung der Mysterien durch Sainte-Croix und Creuzer zu beweisen gesucht, daß der Schleier dieser Geheimthuerei gar nichts Sonderliches geborgen

habe. Aber jedenfalls bewahrten die Mysterien nicht blos in ihrer orphischen, sondern auch schon in ihrer altpelasgischen Form einzelne Reste ältester religiöser Ueberlieferung, durch welche der Hellenismus im Zusammenhange blieb mit dem Ausgangsorte aller Religion, dem Orient. Sie unterwarfen den Eintretenden einer mystischen sühnenden Weihe, schlossen notorische Sünder aus, nahmen selbst schon Kinder auf und bildeten vermöge eines streng beobachteten Schweigens zwar nicht unvolksthümliche, aber nach außen abgeschlossene Kreise. Plato läßt im Phädon Sokrates mit großer Achtung von ihnen sprechen. Cicero (de legibus II, 14, 36) nennt sie das Herrlichste und Göttlichste was Athen hervorgebracht, und rühmt, daß sie vom rohen und wilden Leben zur wahren Menschlichkeit erheben und in den wahren Principien des Lebens unterweisen, denn „sie haben uns befähigt, nicht allein mit Freudigkeit zu leben, sondern auch mit besserer Hoffnung zu sterben." Wenn durch das Heidenthum ein dreifaches Tasten (ψηλαφᾶν) geht: Tasten nach Gott dem Einen, Tasten nach einer Sühne, welche befriedigt, Tasten nach einem Jenseits, welches tröstet: so vertreten die Mysterien besonders das Tasten nach Sühne und einem besseren Jenseits. Sie unterwarfen ihre neuen Mitglieder gewissen Reinigungsriten (καθαρμοί), denn nur Reine würdigt die Gottheit ihrer Gemeinschaft, und nährten im Gewande des Mythus süßere Hoffnungen (ἡδυτέρας ἐλπίδας). So wurde in den Mysterien der Demeter Persephone ein Sinnbild des Lebens nach dem Tode: sie galt, wie schon Schiller erkannt hat, als das in die Erde gesäete und aus ihr emporsprießende Weizenkorn in mythischer Personificirung. Nehmen wir hinzu, daß nicht Volks-, Stamm- und Stadtgenossen als solche schon Mitglieder der Mysterien waren, sondern daß das Band der Vereinigung ein rein individuelles, durch persönliche Gesinnung vermitteltes war, und daß nicht allein

Hellenen, sondern auch Barbaren Mitglieder werden konnten: so sehen wir gewiß nicht mit Unrecht in den Mysterien Schattenbilder des Künftigen und in dem Drange zu den Mysterien, der so groß war, daß Cicero von Eleusis sagt: Eleusis ubi initiantur gentes orarum ultimae, den Zug menschlicher Sehnsucht nach diesem Künftigen. Den Mysterien nahe verwandt sind die Verbrüderung der Orphiker mit ihrer eigenthümlichen ascetischen Lebensordnung (*βίος Ὀρφικός*) und die Verbrüderung der Pythagoräer mit ihrer Gütergemeinschaft, ihren strengen Lebensregeln und ihren mannigfach abgestuften Weihen, beide hervorgegangen aus dem Streben nach einer durch engere und tiefere als politische Bande zusammengehaltenen Gemeinschaft.

Selbst in Israel, wo der theokratische Staat ein gottgewirkter Typus des künftigen Reiches Gottes war, finden wir, freilich nur in Zeiten seines Verfalls, solche Associationen. Schon die Prophetenschulen oder besser Prophetencönobien, diese Genossenschaften zur Pflege und Ausbreitung geistlichen Lebens, gehören hierher. Sie waren Samuels Schöpfung am Ende der verweltlichten Richterzeit und in ihnen concentrirte sich später innerhalb des nördlichen Reichs das dem herrschenden Abfall entgegenwirkende intensivste Leben. Noch mehr aber gehört hieher das Therapeutenthum Aegyptens und der eng damit zusammenhängende Essenismus Palästina's, deren aus Unzufriedenheit mit dem Volks- und Gemeindeleben, besonders dem Opfercultus, hervorgegangene Verbrüderungen, ähnlich denen der Orphiker und Pythagoräer, wahrscheinlich hellenischen und zwar neupythagoräischen Einflüssen ihre Entstehung verdanken. Oft genug hat man das Christenthum für einen Absenker dieses Essäer- oder Therapeutenthums erklärt und Jesus in romanhafte Verbindung mit diesem Geheimbunde gebracht. Unglücklicherweise werden die Essäer in den Evangelien gar nicht erwähnt. Indeß

meint Strauß, daß dies vielleicht absichtlich nicht geschehe, weil der Essenismus dem Christenthum zu nahe stand. Und Renan, obgleich er eingesteht, daß Beziehungen Jesu zu den Essäern sehr schwer genau festzustellen sein dürften, nennt Jesum dennoch, hier wie überall nach dem pikantesten Ausdruck haschend, den „Bruder" dieser aus der Oeffentlichkeit in die Einsamkeit zurückgezogenen Secten. Ein innerer Zusammenhang derselben mit dem Christenthum besteht auch wirklich, obwohl kein äußerer. Sie waren als angestrebte Befriedigungen des höheren menschlichen Gemeinschaftsbedürfnisses, welches sich durch die nationale Religiosität mehr abgestoßen als angezogen fühlte, Anticipationen der Kirche. Und insofern können wir beistimmen, wenn ein schwedischer Theolog, Skarstedt, in einer lateinischen Schrift über die vorchristliche Kirche und ihre Entwickelung zu beweisen sucht, daß der Entwickelungsgang der werdenden Kirche durch den Essenismus hindurchgegangen sei. Der Essenismus ist eine der tauben Blüthen, die von dem guten Oelbaum abgefallen sind, dessen Frucht das Christenthum ist.

Es sind dies nur einige Andeutungen zu dem Beweise, daß auch die Kirche, wie das Reich Gottes, zum Inhalte des menschlichen Sehnens gehört. Die ältesten Apologeten haben zwar keine rechte Einsicht in die Vorbereitung des Heils in der Heidenwelt, aber geben doch Winke, welche dem eben Erörterten sich nähern. So z. B. Theodoret, wenn er in seinem Werke, welches er Heilkunst der hellenischen Krankheiten betitelt hat, von Plato sagt, daß er in jener Stelle des Theätet, die wir in §. 18 anführten, das Verhalten der Christen, d. i. ihr Verhältnis zum Staate geschildert habe (*τὴν τῶν ἡμετέρων φιλοσόφων ἐζωγράφησε πολιτείαν*). Die Mysterien waren in der Anfangszeit des Christenthums entartet. Hinter ihnen barg sich der frivolste Unglaube und, als das Christenthum mächtiger wurde, das feindseligste Heidenthum.

Clemens von Alexandrien, der selbst ein Geweihter gewesen zu sein scheint, nennt sie Schulen des Atheismus, bezeugt aber doch bei allem Widerwillen auch noch eine andere als gegensätzliche Beziehung derselben zum Christenthum, indem er sagt, daß die Wahrheiten, die man dort lehre, durch die Philosophen Moses und den Propheten gestohlen seien (s. Ouwaroff, Etudes p. 102 s.). Besonders in den Mithra-Mysterien erkannte man entstellte christliche Elemente; Mithra, dessen Name den Mittler bedeutet, der göttliche Träger des Lichtes und Wahrheit, ist auch wirklich ein heidnisches Vorbild Christi (s. Windischmann, Mithra 1857). Das Christenthum scheute sich damals nicht, sich die „Philosophie der Barbaren" zu nennen, indem es sich als die göttliche Erfüllung alles orientalischen Weisheitsstrebens wußte. Justin der Märtyrer vertheidigt in seiner Rede an die Heiden gegen deren Verachtung die „Philosophie der Barbaren." Und freue dich — ruft Tertullian in seiner Schrift de pallio dem Philosophenmantel zu — es hat nun eine bessere Philosophie dich gewürdigt, sich in dich zu hüllen, seitdem du angefangen hast, das Gewand der Christen zu sein.

Die Kirche ist aber nicht blos Trägerin der göttlichen Weisheit, in welcher alle Wahrheitselemente des Heidenthums zur Einheit und Vollendung gelangt sind, sie ist selber eine gottgewirkte Gemeinschaft, gegen welche alles von der Massengemeinschaft abgekehrte Gemeinschaftsstreben des Heidenthums nur ein Zerrbild, aber ein nach diesem Ziele deutendes Zerrbild ist. Ist denn aber die Kirche wirklich die Erfüllung des im Wesen der Menschen begründeten Gemeinschaftsbedürfnisses? Ist sie nicht selber kläglich zerrissen? Wir würden unserem Plane entfallen, wenn wir diesem Einwande mit Bezug auf concrete geschichtliche Verhältnisse begegnen wollten. Dazu ist hier, wo wir es mit der Idee des Christenthums zu thun haben, nicht der Ort. Aber

wir können den Gegner, den wir überzeugen wollen, noch nicht ſeinen nur zu nahe liegenden Bedenken überlaſſen und greifen deshalb noch einmal auf die Idee der Kirche zurück, um zu zeigen, daß die Kirche, wenn ſie auch in ihrer Erſcheinung tauſendfach zerriſſen wäre, doch ihrem Weſen nach die Erfüllung des auf Gemeinſchaft gerichteten menſchlichen Sehnens iſt.

§. 20. Kirche oder Anfang einer neuen Menſchheit.

d) Beweis aus dem Weſen der Kirche als der Wirklichkeit des Erſehnten.

Faſſen wir noch einmal Gegenſtand und Ziel des menſchlichen Sehnens ins Auge! 1) Der Staat iſt Volksgemeinſchaft, der Menſch ſehnt ſich aber nach einer Gemeinſchaft der Menſchen als ſolcher. Eine ſolche Gemeinſchaft iſt die Kirche ſchon ihrem Begriffe nach, denn das wiederhergeſtellte Verhältniß Gottes und der Menſchheit, deſſen Gemeinſchaft ſie iſt, hat auch ein neues Verhältniß der Menſchen als ſolcher unter einander zur nothwendigen Folge. In ihrem Begriffe liegt alſo die Negation jedes Particularismus, die Aufhebung jeder nationalen Prärogative, der gleiche Anſpruch an das Heil bei gleicher Verhaftung unter die Schuld der Sünde: ſie iſt Gemeinſchaft gleichgewertheter und gleichberechtigter und durch Schöpfung und Erlöſung zwiefach verbrüderter Menſchen. Eine ſolche Gemeinſchaft iſt ſie auch ihrem Weſen nach, denn das Wort der Verſöhnung, durch welches die Kirche gepflanzt wird, erzeugt ein neues Leben, welches das gleiche iſt im Herzen des Kaffern wie des Britten, des Tamulen wie des Germanen, und eine neue Liebe, welche durch alle Scheidewände der Volksthümer hindurchgeht — ein übernationales rein menſchliches Leben und Lieben, welches an Gottes ewigem Gnadenrathſchluß, der dem Menſchen als Menſchen

gilt und alle Menschen umfaßt, seinen Urquell und an dem über Israel und die Heiden erhöheten und allen Menschen gleicherweise angehörigen Menschensohne sein Urbild hat. 2) Der Staat ist durch Macht geschützte und durch äußere gesetzliche Ordnung zusammengefaßte Gemeinschaft, der Mensch sehnt sich aber nach einer Gemeinschaft, in welcher die Macht, welche herrscht, und das Gesetz, welches gebietet, mit dem das Handeln bestimmenden Beweggrunde und Triebe zusammenfallen, nach einer Gemeinschaft wahrer Freiheit. Eine solche Gemeinschaft ist die Kirche, in welcher Gott selbst als herrschende Macht und normirendes Gesetz und wirksamer Lebensgrund den Gläubigen innerlich ist. Die Kirche ist hierin erhaben über alle gesetzlich verfaßte Volksgemeinschaft, auch über die Israels, denn auch die Thora, so göttlich sie ihrem Ursprunge nach ist, ist doch nur eine Strahlenbrechung der göttlichen Heiligkeit in einer Menge einzelner Gebote, welche den Israeliten in steter Angst des Fluches und steter Aeußerlichkeit des Strebens festhalten, weil ihm das Centrum innerlicher Heiligkeit fehlt und die Gebote des Gesetzes zum Theil gar keine bewußte und nothwendige Beziehung auf das Innere des Menschen haben. In der Kirche dagegen, wenn wir sie ihrem Wesen nach betrachten, wohnt Gott, dessen Wille die Einheit aller Gebote und dessen Geist die Macht ihrer Erfüllung ist; er wohnt in ihr, die Liebe wirkend, in welcher alle Gebote sonnenhaft geeinigt sind und von welcher aus die Erfüllung aller sich strahlenweise entfaltet, und diese Erfüllung ist eine freie, ohne allen äußerlichen Zwang, denn sie ist das innerlich nothwendige Darleben des neuen Lebens selbst, welches aus der Versöhnung des Menschen mit Gott hervorgeht. 3) Der Staat ist Gemeinschaft des politisch-socialen Lebens und höchstens zugleich des religiösen in seiner äußerlichen Bethätigung, der Mensch sehnt sich aber nach einer Gemeinschaft der Men-

ſchen in Gott, in welcher das Sociale und das Religiöſe tiefinnerlichſt eins ſind, ſo daß die Gemeinſchaft der Menſchen unter einander und ihre Gemeinſchaft mit Gott nicht getrennte Gebiete bilden. Eine ſolche Gemeinſchaft iſt die Kirche, denn ihre ewige Wurzel iſt ein Liebeswille Gottes, welcher alle Menſchen als ſolche umfaßt, und die zeitliche Vermittelung ihrer Entſtehung und Fortpflanzung ein Liebesruf Gottes, welcher ſich unparteilich und ausnahmslos an alle Menſchen richtet. In der menſchlichen Gegenliebe, welche die Erwiderung dieſer zuvorkommenden göttlichen Liebe iſt, fallen Liebe Gottes und Liebe der Menſchen zuſammen, denn indem der Menſch die Menſchen liebt, welche der ewige Gegenſtand der Liebe Gottes ſind, liebt er in den Menſchen Gott ſelbſt, die ſociale Liebe iſt die Aeußerung der religiöſen, die Menſchenliebe iſt zum Gottesdienſte geworden. Aber die Sehnſucht des Menſchen geht auch 4) auf ein Ziel, welches aller Aſſociation ſchlechthin jenſeitig bleiben mußte; denn alle menſchliche Aſſociation vermag auch beim beſten und edelſten Streben nur einen engeren, durch höhere Bande zuſammengehaltenen Kreis innerhalb der alten Menſchheit herzuſtellen, die menſchliche Sehnſucht geht aber in ihrem tiefſten Grunde auf eine Gemeinſchaft, welche eine Vertauſchung des verderbten Geſammtorganismus der Menſchheit mit einem neuen iſt, alſo auf eine neue Menſchheit innerhalb der alten. Eine ſolche neue Menſchheit, nicht ein Machwerk menſchlichen Thuns, ſondern eine Neuſchöpfung göttlicher Gnade, iſt die Kirche, denn ſie hat Chriſtum zum Haupte, wie die alte Menſchheit Adam zum Haupte hat. Aber die neue Menſchheit iſt doch erſt eine werdende, die Kirche iſt nur ihr unſichtbarer innerlicher Anfang und darum auch nur erſt der Anfang der Erfüllung der menſchlichen Sehnſucht.

Unſichtbar iſt ihr zu Gott entrückter Gründer, deſſen Ver-

söhnung ihre Grundlegung ist; unsichtbar ist der Geist von oben, dessen Werk ihre Verwirklichung ist; unsichtbar ist das neue Leben, dessen Anfang und Fortgang die Wirkung dieses Geistes ist; unsichtbar ist der Organismus, dessen Einheit die Gemeinschaft dieses neuen Lebens ist. Unsichtbar sind ihrem Wesen nach selbst die Gnadenmittel, durch welche das neue Leben vermittelt wird, denn unsichtbar ist das Wort Gottes, durch welches das neue Leben zum Inhalte unseres Bewußtseins wird: nur die Volkssprache, der Laut, der Buchstabe, mit denen es sich verschmelzt, sind sinnlich wahrnehmbar; unsichtbar ist die That der Gottheit, welche in der Taufe das neue Leben begründet, denn wir sehen nur das Wasser; unsichtbar Leib und Blut Jesu Christi, welche im heil. Abendmahl das neue Leben befestigen, denn wir sehen nur das Brot und den Wein. Also ist die Kirche ihrem Wesen nach unsichtbar. Sie ist aber auch sichtbar und muß es sein, denn es liegt in ihrem Wesen und Berufe, sich äußerlich darzustellen. Diese äußerliche Selbstdarstellung kann nicht anders geschehen, als so, daß die Kirche sich in dem Natürlichen, welches der Mensch an sich und um sich hat, zur Erscheinung bringt. Es ist ihr Wesen, welches so zur Erscheinung kommt, aber in einer Aeußerlichkeit, welche ihm fremd und nicht homogen ist. Sichtbar sind die Mitglieder der Kirche, aber nur als Menschen, welche der alten Menschheit Adams, nicht als solche, welche der neuen Menschheit Christi angehören; sichtbar ist die Gemeinschaft der Mitglieder, aber nicht inwiefern sie durch ewige Bande, sondern nur inwiefern sie durch diesseitige Bande zusammengehalten wird, die jenen ewigen mehr oder weniger entsprechen, aber doch nicht sie selbst sind; sichtbar sind die Bethätigungen Gottes und Christi an ihr, aber nicht an sich, sondern nur soweit sie sich sinnfälliger Vehikel bedienen; sichtbar sind die Bethätigungen ihrer selbst, aber auch sie sind nicht unmittelbare Ausstrahlungen ihres neuen

Lebens, ſondern gehemmt und getrübt durch die der gegenwärtigen in Sünde verderbten Welt angehörige Natürlichkeit, von welcher der Apoſtel 2. Cor. 4, 7 ſagt: „Wir haben ſolchen Schatz in irdenen Gefäßen.“ In dem Verkehre Gottes mit der Gemeinde und dem Verkehre der Gemeinde mit Gott und mit der Welt — überall iſt das Natürliche das unumgängliche Medium, und dieſes Medium iſt mit allen Folgen der Sünde und des Todes behaftet. Darum bleibt innerhalb des Dieſſeits der Dualismus des Weſens der Kirche und ihrer Erſcheinung unausgeglichen, und eben darum iſt und bleibt das Verhältniß beider zu einander ein controverſes Problem gleich der Quadratur des Cirkels, und wenn der Apologet beweiſen will, daß die Idee der Kirche mit dem Inhalte der menſchlichen Sehnſucht zuſammenſtimmt: ſo hat er dies im Hinblick auf das Weſen der Kirche zu beweiſen gegen diejenigen, welche aus ihrer Erſcheinung das Gegentheil folgern.

Aber dieſe Sehnſucht wird freilich nicht eher völlig geſtillt ſein, als bis auch die Erſcheinung der Kirche Eine ſein wird, wie ihr Weſen Eines iſt. Der Dualismus beider hat, wie wir ſahen, darin ſeinen Grund, daß das Natürliche, wie es dermalen iſt, kein homogenes Darſtellungsmittel der Kirche ſein kann: ſie vermag das Natürliche, in welchem ſie ſich darſtellt, zu bemeiſtern und zu heiligen, aber nicht in die Gleiche des Geiſtes zu verwandeln, mit Einem Worte: nicht zu verklären. Indem ſie ihr gottgeſchaffenes Geiſtesleben, welches ihr wahres Weſen iſt, immer weiter zu entfalten und ihm immer mehr beherrſchenden und heiligenden Einfluß auf das Natürliche an ihr und außer ihr zu verſchaffen ſucht, fühlt ſie ſich überall gehemmt, denn das Fleiſch iſt verderbt, die Materie grob und alles Kosmiſche ſo durchſündet, daß ihr nichts übrig bleibt, als redlich ſtrebend danach zu ſeufzen, daß eine Gottesthat dasjenige verwirkliche, was redliches Streben zu verwirklichen außer Stande iſt.

Dieſe Gottesthat iſt das Sehnſuchtsziel der Kirche und nicht minder auch das Sehnſuchtsziel der Menſchheit, denn die Kirche iſt ja die Wahrheit und Wirklichkeit des wahrhaft Menſchlichen, die durch die Sünde vereitelte, durch die Verſöhnung erwirkte Verwirklichung der Idee der Menſchheit. Die Sehnſucht der Menſchheit geht auf ein Ziel, welches über die Kirche noch hinausliegt, aber durch die Kirche hindurchgehend auch das eigne Sehnſuchtsziel dieſer iſt. Die Wiedergeburt des inneren Menſchen iſt vollzogen. Das weitere Sehnen iſt auf Wiedergebnrt der Natur am Menſchen und außer dem Menſchen, kurz auf Wiedergeburt des Kosmos oder der geſammten Naturwelt gerichtet. Dieſen ſechſten Weſensbeſtandtheil der Idee des Chriſtenthums gegenüber deiſtiſcher Anſchauung als Inhalt menſchlichen Sehnens zu erweiſen, iſt die nunmehr uns obliegende apologetiſche Aufgabe.

§. 21. Palingeneſie.

a) Das zu Beweiſende.

Wir haben, als wir das dritte Moment der Idee des Chriſtenthums auseinanderlegten, bereits in §. 12 den Beweis geführt, daß das Chriſtenthum nicht allein eine ausnahmslos unter der Schuldhaft der Sünde liegende Menſchheit, ſondern auch einen von den Folgen der Sünde mitergriffenen Kosmos vorausſetzt; denn indem es die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde in Ausſicht ſtellt, erklärt es die gegenwärtige Weltgeſtalt für eine durch den Fall des Menſchen bedingte, wie die zukünftige Weltgeſtalt eine der bewerkſtelligten Wiederbringung des Menſchen gleichförmige ſein wird. Dort diente uns die künftige Welterneuerung nur als Ausgangspunkt eines Rückſchluſſes; hier gelangen wir ebendahin auf progreſſivem Wege von dem Momente der Verſöhnung aus, und es liegt uns ob,

dieses mit innerer Nothwendigkeit sich anschließende sechste Moment der christlichen Idee als Inhalt des menschlichen Sehnens zu erweisen, wie dort seine innerhalb des dritten Moments gelegene Voraussetzung als Inhalt des menschlichen Bewußtseins.

Das Christenthum hat zur eigentlichen Mitte seiner Idee die Versöhnung. Versöhnung ist Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes und der sündigen Menschheit, und also Herstellung eines neuen Anfangs an der Stelle des durch die Sünde verderbten alten. Dieser neue Anfang ist aber, wie wir in §. 20 sahen, zunächst ein innerlicher, das menschliche Innenleben wird neugeboren und die Gemeinschaft dieses neuen geistlichen Lebens ist eben die Kirche, in der wir das fünfte Moment der Idee des Christenthums erkannten. Die Kirche aber kann einerseits innerhalb dieser Innerlichkeit ihres Wesens nicht verbleiben und soll es auch nicht, andererseits ist es ihr unmöglich, sich ihrem Wesen gemäß äußerlich darzustellen, weil das Natürliche, dessen sie sich als Selbstdarstellungsmittel bedienen muß, noch unwiedergeboren, noch unverklärt und also unfähig ist, das reine und durchsichtige Organ des wiedergebornen Geisteslebens zu sein. Daraus folgt, daß das Moment der Kirche das der Palingenesie als nothwendige Ergänzung fordert. Palingenesie (*παλιγγενεσία*) ist uns nach Matth. 19, 28 kurzer Ausdruck für die Wiedergeburt oder Verklärung der menschlichen Leiblichkeit und der außermenschlichen Gesammtnatur.

Wir gelangen aber auch auf anderm Wege mittelst eines innerhalb des Christenthums sich bewegenden Denkens zu der Einsicht, daß Palingenesie zum wesentlichen Inhalte der Idee des Christenthums gehört. Ist die Versöhnung grundlegliche Wiederherstellung des Verlornen, so bliebe sie auf halbem Wege stehen, wenn sie es bei Wiederherstellung des persönlichen Wechselverhältnisses Gottes und des Menschen bewenden ließe.

Die Sünde hat nicht allein dieſes zerriſſen, ſondern auch das Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zu ſeiner Leiblichkeit und der umgebenden Naturwelt zerrüttet. Auch hier wird die Verſöhnung ſich wiederherſtellend erweiſen müſſen, und da Leiblichkeit und Geſammtnatur ſich zu dem Menſchen hemmend und widerſtrebend verhalten, ſo wird eine Wandlung an ihnen vollzogen werden müſſen, vermöge welcher ſie zwar nicht in den Geiſt aufgehoben, aber doch ihm homogen und dienſtbar gemacht werden. Und ſehen wir auf die Perſon des Verſöhners, ſo iſt uns das, was an ihm geſchehen, Beweis und Bürgſchaft für das, was unſrer Leiblichkeit und der Geſammtnatur bevorſteht. Die Leiblichkeit, die er von ſeiner Mutter Schooß her hatte, war zwar eine ſündloſe, aber doch mit den Folgen der Sünde und allen Schranken des Dieſſeits behaftet. Dieſe Leiblichkeit hat er in den Tod gegeben, um ſie verklärt und entſchränkt durch den Tod hindurch wiederzunehmen: die Auferſtehung iſt ſeine Wiedergeburt. Der Geſtorbene und Auferſtandene iſt aber der Anfänger einer neuen Menſchheit, die von ihm Perſonleben und Naturleben, Weſen und Erſcheinung hat, wie die alte Menſchheit von Adam. Zur Zeit hat ſie von ihm nur Perſonleben und Weſen, nicht Naturleben und Erſcheinung. Alſo wäre Chriſtus nicht Anfänger einer neuen Menſchheit, wenn wir nicht eine Verwandlung unſerer Leiblichkeit in die Gleiche der ſeinigen zu erwarten hätten. Und da der Beruf des Menſchen als Geiſtweſens die Beherrſchung der Natur, und als Naturweſens die Betheiligung der Natur an ſeiner eignen Entwickelung iſt, ſo wäre eine geiſtleiblich wiedergeborne Menſchheit innerhalb einer von den Folgen der Sünde durchdrungenen noch unwiedergeborenen Natur wie edles Gold innerhalb harten Geſteins. Die Menſchheit entſpricht nicht der Idee ihres Berufes und die Natur nicht der Idee ihrer auf Gemeinſamkeit der Entwickelung mit dem Men-

schen angewiesenen Bestimmung. Deshalb ist uns der Auferstandene Beweis und Bürgschaft nicht allein für die Verklärung unserer Leiblichkeit, sondern mittelbar auch für die Verklärung der Gesammtnatur. Und daß das Werk Christi darauf abzielt, sehen wir an seinen Wundern. Mag der Herr auf dem Meere wandeln, oder Blinde und Lahme heilen, oder Dämonen austreiben — überall beweist er sich als Herrn der Natur, als den, in welchem der Herrscherberuf des Menschen zur Verwirklichung kommt. Alle seine Wunder sind Bewältigungen der Welt der Schöpfung, der durch die Sünde verderbten und von der Macht des Argen in Beschlag genommenen, für die Zwecke der Erlösung. Ueberhaupt sind alle wahren Wunder Regungen der zukünftigen Welt inmitten der gegenwärtigen. Sie sind Vorspiele der Herrschaft des Menschen über die Natur und der Untergebenheit der Natur unter den Menschen. Die Wunder des Herrn sind sonach nicht minder Beweis und Bürgschaft für die Palingenesie, wie seine Auferstehung.

Daß Palingenesie wirklich ein Wesenbestandtheil der Idee des Christenthums ist, beweist auch die Schrift: ihr alttestamentliches wie neutestamentliches Zeugniß von der Auferstehung der Menschen und der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Im Centrum dieses vom ersten Blatte der Schrift bis zum letzten in Gestaltung und Fortbewegung begriffenen Zeugnisses steht das Zeugniß Jesu selber. Für die neuesten Gegner des positiven Christenthums freilich beweist das Zeugniß Jesu nichts, und das außerdem vorliegende Zeugniß der Schrift weniger als nichts. Man erklärt dergleichen für apokalyptische Träume. „Hohe Geistesgaben und Herzensvorzüge — sagt Strauß da, wo er Jesum noch verhältnißmäßig am mildesten beurtheilt — mit einer Dosis Schwärmerei versetzt zu sehen ist keine ungewöhnliche Erscheinung.“ Aber — so sucht Renan

das beleidigte chriſtliche Gefühl zu beſchwichtigen — es iſt ein Wahrheitskern, den die Folgezeit herausſchälte, in den von Jeſu angeeigneten Utopien ſeiner Zeit und ſeines Stammes; denn von dem realen Reich, welches nicht kommen will, hat ſich das wahre Reich Gottes losgelöſt, und ſo hat der Theil von Wahrheit, welcher in den Gedanken Jeſu enthalten war, den Sieg über die Chimäre davon getragen, die ihn verdunkelte. Auch Pécaut iſt ſo kühn, zu ſagen, daß Jeſus ſich zwar berufen glaubte, das jüdiſche Meſſiasideal zu verwirklichen, indem er überſchwängliche Hoffnungen, wie die einer Weltverklärung, an ſeine glorreiche Wiederkunft knüpfte, daß aber ſeine Hoffnung, wie die ſeiner Schüler, getäuſcht ward. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß im Zuſammenhang dieſer Anſchauung die Thatſache der Auferſtehung Jeſu zweifleriſch unterwühlt wird, und daß ſich die Bezeugungen derſelben die tendentiöſeſten Abwürgungen gefallen laſſen müſſen: les rares passages — ſagt einmal Pécaut — ou Jésus annonce la résurrection sont peu décisifs. In Colani's Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps (1864) hat dieſe gewiſſenloſe Schriftverdrehung im Bunde mit aberwitziger Kritik das Aeußerſte geleiſtet. Während Strauß annimmt, daß Jeſu ſuperſtitiöſe Meſſiaszüge von ſeinen Jüngern angedichtet worden ſeien, und Renan, daß Jeſus ſelber ſie mit ſeinem Bewußtſein verſchmolzen habe, glaubt Colani erweiſen zu können, daß die gleichzeitige jüdiſche Meſſiasidee ſolche Züge, wie daß der Meſſias die Welt richten und erneuern werde, gar nicht enthalten habe; daß es Jeſus nicht eingefallen ſei, ſich dergleichen beizumeſſen, und daß dieſe Träumereien erſt ſpäter entſtanden, den evangeliſchen Berichten eingefügt und in das Alte Teſtament zurückgedeutet worden ſeien. Alle Selbſtausſagen Jeſu, welche dieſem Reſultat entgegenſtehen, gelten als nicht authentiſch; die eschatologiſche Rede Matth.

c. 24 iſt une courte apocalypse d'un auteur inconnu, und Colani wundert ſich nicht ſowohl darüber, daß die Synoptiker ſo dumm waren, dieſes Machwerk eines Anonymus für eine Rede Jeſu zuhalten, als darüber, daß die neueren Kritiker noch glauben können, Jeſus habe je in apokalyptiſchem Styl geſprochen. Es iſt die präjudicielle Verwerfung des Wunders in allen Geſtalten, welche verurtheilt iſt, ſolche Baſiliskeneier zu legen und ſolches Spinnengewebe zu wirken. Denn wer jederlei Wunder läugnet, weil er keines jemals an ſich erlebt hat, keines zu bedürfen meint und keines erſehnt, der muß, um die Bibel zur Urkunde ſeines Naturalismus zu machen, das Gerade krümmen und das Zuſammengehörige zerſchneiden und die Einrede ſeines Gewiſſens, den Ruf: Saul, Saul, was verfolgſt du mich?! mit hochtönenden Phraſen überſchreien.

Das Alte Teſtament, welches Verdieſſeitigung des Jenſeits ebenſo zu einem ſeiner Grundcharakterzüge hat, wie das Neue Teſtament Verjenſeitigung des Dieſſeits, kennt zwar kein zwiſchen Zeit und Ewigkeit ſcheidendes jüngſtes Gericht in dem ausgeprägten neuteſtamentlichen Sinne, wohl aber ein den gegenwärtigen Geſchichtsverlauf begrenzendes Gericht über die ſündige Welt, deſſen Mittler der Meſſias iſt (Jeſ. 11, 4), und mit welchem ſich durch eine Kataſtrophe des Univerſums hindurch (Jeſ. 34, 4) die Erlöſung des Volkes Gottes und eine paradieſiſche Welterneuerung verbindet (Jeſ. 11, 6—9); überall wird bei den Propheten die Geſammtnatur an Heil und Herrlichkeit der Meſſiaszeit betheiligt, überall bildet ein Friedensſtand der Verklärung den äußerſten Saum der Weltgeſchichte, ohne daß man buchſtäbiſch an den Farben zu haften hat, mit denen er anders bei Joel, Amos und Hoſea, anders bei Jeſaia und Ezechiel ausgemalt wird; das Ausgemalte ſelbſt bleibt ſich gleich: die Schrift hält von Anfang bis zu Ende die Grundanſchauung feſt, daß

Menſchheit und Naturwelt zuſammengegeben ſind, um Freud und Leid mit einander zu theilen. Aus dieſem Gedankenzuſammenhange heraus bezeichnet Paulus (Röm. 8, 18—30) den gegenwärtigen Zuſtand des Menſchen als Naturweſens ſo wie der Geſammtnatur als Knechtſchaft des in Verweſung auslaufenden Verderbens (δουλεία τῆς φθορᾶς) und die herrliche Freiheit der Kinder Gottes als das Sehnſuchtsziel, nach welchem wir, und mit uns alle Creatur, ſchmerzlich verlangen, unterſtützt und vertreten vom Geiſte Gottes. Die herrliche Freiheit, nach welcher wir ἐν ἑαυτοῖς d. i. tiefinnerlich, aus tiefſter Bruſt ſeufzen, iſt der Zuſtand, in welchem unſere Leiblichkeit das willige und trübungsloſe Organ des mit Gott in Gemeinſchaft ſtehenden Ich geworden ſein wird. Dieſes Seufzen theilt mit uns alle ſichtbare Creatur. Der Apoſtel ſchreibt auch dieſer ein ſehnſüchtiges Harren zu, welches er ἀποκαραδοκία nennt: ſie wartet gleichſam aufgehobenen Hauptes in geſpannter Richtung auf das, was kommen ſoll. Dieſes Künftige iſt die Offenbarung der Kinder Gottes. Denn die Natur hat keine andere Geſchichte, als eine in die des Menſchen verflochtene; und wie ſie Theil hat am Gerichte, ſo iſt auch die Fülle der Verklärung des Menſchen die Fülle ihrer eignen. Deshalb harrt ſie ſehnſüchtig der Enthüllung der jetzt noch verborgenen Herrlichkeit der Gläubigen. Ihr Harren iſt kein bewußtes, aber es iſt ein wirkliches. Ihr Harren iſt ebenſoſehr Wahrheit, als ihr uns täglich in die Ohren gellender Schmerzensſchrei Wirklichkeit iſt.

Nachdem wir nun gezeigt haben, daß Palingeneſie ein Moment des Chriſtenthums iſt, welches ſich mit einer von der Schrift beſiegelten inneren Nothwendigkeit aus ſeiner Idee ergibt, fragen wir: welches iſt die darauf bezügliche Aufgabe der Apologetik? Daß Verklärung der Leiblichkeit und Geſammtnatur Gegenſtand des chriſtlichen Sehnens ſei, dies noch eingehender darzuthun,

liegt außerhalb unserer eigentlichen Aufgabe. Dem christlichen Sehnen ist die Verklärung durch positiv-geschichtliche Offenbarung verbürgt: es ist auf Erfüllung der betreffenden Verheißungen gerichtet, an denen freilich diejenigen kein persönliches Interesse haben, welche nichts von diesem Sehnen der Christen in sich verspüren. Daß aber die Verklärung, welche das Christenthum auf Grund göttlicher Verheißungen in Aussicht stellt, das Sehnsuchtsziel aller Menschheit ist, das nachzuweisen ist die Aufgabe der Apologetik. Wir werden diese Aufgabe zu lösen suchen, indem wir 1) zeigen, daß der Begriff des Wunders und der Glaube daran sich in allen Religionen vorfindet, und überall bewußt oder unbewußt jene Sehnsucht nach Palingenesie in sich schließt; indem wir 2) zeigen, daß Auferstehung derjenige Ausgang der Geschichte des Menschen ist, welchen die Menschheit überall, wenn auch nicht zu hoffen gewagt, doch als den einzig befriedigenden erkannt hat; indem wir 3) zeigen, daß Verklärung der Gesammtnatur sich als Gegenstand menschlichen Sehnens an den Mythen der Völker ausweist, die von einer goldenen paradiesischen Urzeit reden und ihre einstige Wiederbringung aussagen.

Und gegen wen haben wir diesen Beweis zu führen? Gegen die deistische Anschauung, welche nichts von Auferstehung des Leibes wissen mag, nur von Unsterblichkeit der Seele, sei es daß sie sich zu jener rein negirend verhält, wie z. B. Kant, wenn er sagt: „Eine Auferstehung des Leibes ist weder möglich noch nöthig, was soll diese Kalkerde in der anderen Welt?“ — oder kritisch zersetzend, wie Schleiermacher, welcher in der Auferstehungslehre nach allen Seiten hin Schwierigkeiten findet, die sich nicht befriedigend lösen lassen, oder gleichgültig, wie Hase, wenn er in seiner „Gnosis“ sagt: „Mein Schöpfer, der dieses leibliche Organ geschaffen hat, wird mir auch künftig,

wenn es nöthig iſt, ein angemeſſenes Organ verſchaffen, das alte ausgebeſſert, oder ein neues, was kümmerts mich!" Gegen die deiſtiſche Auffaſſung haben wir ferner den Beweis für die Welterneuerung zu führen, von welcher z. B. Haſe in ſeiner Dogmatik ſagt: „Die Frage nach Verbrennung und Erneuerung der Welt gehört zur Naturgeſchichte und hat einen religiöſen Sinn nur an der beſchränkten Betrachtung des Alterthums gehabt, dem der Erdkreis als Welt erſchien." Vor allem aber gilt unſere Vertheidigung jener modernen Weltanſchauung, welche den dualiſtiſchen Grundlagen, wunderhaften Vermittelungen, magiſchen Wirkungen des traditionellen Chriſtenthums den Krieg erklärt. Es wächſt — ſagt Heinrich Hirzel in den ſchweizeriſchen Zeitſtimmen — eine Generation heran, die durchaus an kein anderes Wunder mehr als an diejenigen, welche im göttlich geordneten Lauf der Natur und der Geſchichte vor Augen liegen, alſo im ſtrengſten Sinne des Wortes gar keine Wunder mehr ſind, glauben will." Schwarz nennt das ein prophetiſch klingendes, aber aus der tiefſten Seele der Gegenwart kommendes Wort. Ein prophetiſch klingendes? Geweiſſagt iſt das 2. Petr. 3, 3—4; jetzt, wo man's mit Händen greifen kann, braucht es nicht erſt geweiſſagt zu werden. Gegen dieſe junge Generation und ihre Väter, die ſich ihren Naturzuſammenhang durch keinen Eingriff der Gnade durchlöchern laſſen wollen und ſich ganz behaglich fühlen in dem Leibe der Sünde und des Todes und kein Ohr und Herz haben für das Seufzen der Creatur, welches Arthur Schopenhauer zu dem frevlen Ausſpruch veranlaßt hat: „Wenn ein Gott dieſe Welt gemacht hat, ſo möchte ich nicht der Gott ſein: ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen" — gegen dieſe ziehen wir zu Felde, und unſere Waffe gegen die geſunde Vernunft, mit welcher ſie ſich brüſten, iſt jene Uebereinſtimmung der gemeinmenſchlichen Vernunft, von welcher

Cicero ſagt: Omni in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est.

§. 22. Palingeneſie.

b) Beweis aus dem Wunder.

Kann Gott Wunder thun? Dieſe Frage — antwortet Rouſſeau in der dritten ſeiner Lettres de la montagne — ernſtlich aufgeworfen, würde gottlos ſein, wenn ſie nicht abſurd wäre; es wäre zu viel Ehre für einen der ſie verneinend löſte, ihn zu beſtrafen; es würde genügen, ihn einzuſperren. Dennoch war Rouſſeau nichts weniger als ein warmer Vertheidiger des bibliſchen Wunders — es iſt nur die abſtrakte Möglichkeit des Wunders, welche er feſthält, indem er übrigens demſelben eine nur ſehr precäre Beweiskraft zuerkennt.

Noch zweifleriſcher ſtellt ſich Pécaut in ſeinem Le Christ et la Conscience zu den Wundern Jeſu, ohne ſie geradezu für unmöglich zu erklären: „Sollen wir ſie läugnen? Gewiß nicht. Sie alle als geſchichtlich hinnehmen? Das vollends nicht. Was denn? Sie ſtudiren als eine der dunkelſten und glücklicherweiſe mindeſt erhabenen Manifeſtationen des religiöſen Gefühls.“

Nichts aber als eine Phraſe iſt es, wenn ſogar Renan in ſeinem Leben Jeſu die Möglichkeit des Wunders einzuräumen ſcheint: „Wir ſagen nicht, das Wunder ſei unmöglich; wir ſagen nur, daß bis jetzt kein conſtatirtes Wunder vorliege.“ Dieſes Zugeſtändniß lautet wie Hohn, denn weß das Herz dieſes Biographen Jeſu voll war, lag für unbeſtochenes Urtheil ſchon in ſeinen früheren Kundgebungen zu Tage. Jeſus Chriſtus iſt ein Theurg — ſagt er in ſeinem Werke über die Freiheit des Denkens — ſeine Wunder ſind Poſſen von Beſeſſenen, Blendwerke die heutzutage nur Gaukeleien eines Charlatans ſein würden.

Es iſt ekelhaft, wenn die Verwerfung alles und jedes Wun-

ders ſich noch den Schein nur bedingten Widerſpruchs zu wahren ſucht. Wo dies von theiſtiſchem Standpunkt aus geſchieht, iſt es charakterloſe Schwäche; wo aber von pantheiſtiſchem, iſt es eine hämiſche Lüge. Das Chriſtenthum geht von Vorausſetzungen aus, welche nicht blos die Möglichkeit, ſondern die Nothwendigkeit des Wunders fordern. Die großmüthige Conceſſion der Möglichkeit zu acceptiren, iſt es zu vornehm.

Wie viel rückhaltloſer und alſo ehrlicher ſpricht ſich Strauß in ſeinem Leben Jeſu aus! Der Meiſter der neueren Tübinger Schule, Baur, hatte noch mit einer gewiſſen Schonung dies als Tendenz der neubegründeten geſchichtlichen Betrachtung des Chriſtenthums bezeichnet: die den Charakter des Wunders im abſoluten Sinne tragenden Erſcheinungen in den geſchichtlichen Zuſammenhang hereinzuziehen und, ſo weit möglich, in ihre natürlichen Elemente aufzulöſen; Strauß aber ſagt es gerade heraus, daß er darauf ausgehe, „die Wunder mythiſch verdampfen zu laſſen.“ Auch macht er, wie wir bereits S. 7 geſehen, kein Hehl aus dem praktiſchen Endzweck, den er verfolgt, indem er dieſes ſein Laboratorium dem deutſchen Volke widmet: „Wer die Pfaffen aus der Kirche ſchaffen will, der muß erſt das Wunder aus der Religion ſchaffen.“ Er läßt keine Möglichkeit des Wunders ſtehen, er läugnet es ſchlechthin und der Proceß, den er ihm macht, iſt ein ſehr kurzer.

„Der religiöſe Glaube — lautet ſein erſter Gegengrund — ſetzt wunderbares Geſchehen immer nur in Bezug auf das eigne Religionsgebiet des Glaubenden voraus.“ Aber das trifft nicht: das Chriſtenthum erkennt die Wirklichkeit des Wunders nicht allein innerhalb der Kirche, ſondern unter gewiſſen Kriterien auch in der Heidenwelt an.

„Alle wahrhaft philoſophiſche Denkweiſe — lautet der zweite Gegengrund — iſt in Verwerfung des Wunders einig.“

Aber auch das ist nur insofern wahr, als alle philosophische Denkweise, welche das Wunder nicht verwirft, von vornherein als nicht wahrhaft philosophisch ausgeschlossen wird. Leibnitz sah das Wunder als dem göttlichen Weltplan eingegliedert und der Welt bei ihrer Erschaffung keimhaft eingesenkt an. Und Schelling erkennt in der Naturwelt Störungen des ursprünglich Bezweckten, welche das Wunder zu ihrer Aufhebung fordern.

Strauß schließt dann ab, indem er hinzufügt, daß „jede, auch die scheinbar glaubhafteste, Bezeugung eines Wunders der ungeheuern Last der Unwahrscheinlichkeit des Ereignisses gegenüber, die sie aufzuwiegen hätte, nur wie eine Feder gegen ein Centnergewicht in die Wagschale falle." Dem entgegen behaupten wir, daß es Wunder gibt, welche sich nicht läugnen lassen, ohne daß man andere Unbegreiflichkeiten an die Stelle der beseitigten setzt. Wenn Paulus bekennt, mitten in seiner widerchristlichen Verfolgungswuth eine Selbstdarstellung und Selbstbezeugung des Auferstandenen erlebt zu haben: so läßt sich dieses Erlebniß nicht für eine Hallucination halten, ohne zugleich die plötzliche Umwandelung des pharisäischen Fanatikers, sein hohes apostolisches Selbstbewußtsein uud den auf jenes Erlebniß bezogenen einzigartigen und mit nichts in der menschlichen Literatur vergleichbaren Charakter seiner Schriften zu einem Räthsel zu machen. Mag man über den Vorgang vor Damaskus denken wie man wolle — in den pauliniſchen Schriften steht ein Geisteswunder vor uns, welches auf eine wunderbare Wurzel zurückweist.

Der dritte Gegengrund, den Strauß in's Feld stellt, hat auch das gegen sich, daß er nur zwischen mehr oder minder glaubhafter Bezeugung des Wunders und nicht zwischen dem einen und dem anderen Wunder selbst unterscheidet. Wenn der

Talmud erzählt, daß R. Samuel auf einem Scorpion über den Fluß ſetzte und daß dieſer Scorpion am Ufer drüben einen Mann ſtach, der davon ſtarb: ſo lachen wir darüber mit Recht wie über eine Münchhauſiade. Wenn aber die Evangelien erzählen, daß Jeſus über den See wandelte, ſo verſpüren wir keinen Lachreiz. Alſo gibt es nicht nur eine verſchiedene Abſtufung der Beglaubigung eines Wunders, ſondern auch eine verſchiedene Abſtufung des hiſtoriſchen Charakters der Wunder in ſich ſelber.

Wir ſind weit entfernt zu meinen, daß wir durch dieſe Gegenbemerkungen Strauß eines Andern überzeugen könnten. Wer Allem was außerhalb der natürlichen Verkettung von Urſache und Wirkung liegt die Thatſächlichkeit principiell abſpricht: der iſt unwiderlegbar, oder richtiger: jeder Verſuch, ihn zu widerlegen, ſcheitert an ſeinem Willen. Wenn auf dem Markte zu Paris — ſagt Voltaire — vor 2000 Menſchen und meinen eignen Augen ein Wunder geſchähe, ſo würde ich eher in die 4002 Augen einen Zweifel ſetzen als das Wunder für wahr annehmen. Strauß' Standpunkt iſt kein anderer als dieſer Voltaire's.

Aber Renan erbietet ſich, unter gewiſſen Bedingungen das Wunder z. B. einer Todtenerweckung anerkennen zu wollen. Er fordert, daß ſelbiges Wunder vor einer aus Phyſiologen, Phyſikern, Chemikern und Perſonen, welche in hiſtoriſcher Kritik erfahren ſind, zuſammengeſetzten Commiſſion vollzogen und dann, um die Wahrſcheinlichkeit des Experimentes zur Gewißheit zu erheben, öfter wiederholt werde. Wie großmüthig, aber auch wie gedankenlos! Wir unſererſeits würden den Todtenerwecker, der ſich dieſen Bedingungen fügte, von vornherein, ohne das Urtheil des Prüfungsſenats abzuwarten, für einen erbärmlichen Charlatan halten, der, wie dies Mesmer eine Zeit

hindurch gelang, selbst Männern vom Fach die Köpfe zu verrücken hofft.

Ich erinnere mich dabei an eine Leipziger Geschichte. Der Philosoph Krug kündigte einmal im Tageblatt mit großen Buchstaben an, daß er in seiner nächsten Gewandhaus-Vorlesung den faktischen Beweis liefern werde, daß es keine in das Menschenleben eingreifende Geisterwelt gebe. Er beschwor da die Geister, zum Besten der Stadtarmen eine Gabe auf den Tisch zu legen, aber die Geister regten sich nicht, das Wunder blieb aus und der experimentelle Beweis, daß weder Engel noch Teufel etwas mit den Menschen zu schaffen hätten, war geleistet.

Auf solche Lächerlichkeiten verfällt man, wenn man die Frage stellt, ob Wunder möglich seien, und eine exakte Beweisführung dafür durch sinnliche Experimente fordert. Das Christenthum ruht nicht auf der Voraussetzung der Möglichkeit des Wunders, sondern auf der Voraussetzung seiner Nothwendigkeit. Der Beweis für die Nothwendigkeit schließt den Beweis für die Möglichkeit in sich, unterscheidet sich aber von diesem dadurch, daß er das Wunder der Vereinzelung und Zufälligkeit enthebt, daß er Ursache und Zweck des Wunders kennen lehrt, wonach Jesus und ein Apollonius von Tyana unter ganz verschiedene Gesichtspunkte zu stehen kommen, und daß er ebendamit die rechten Kriterien zur Unterscheidung des wahren und erdichteten Wunders darreicht. Dieser Beweis aber für die Nothwendigkeit und ebendamit die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wunders läßt sich führen, nicht zwar auf naturwissenschaftlichem, aber auf intellectuellem Wege, und nicht zwar mittelst sinnlicher Experimente, aber mit Berufung auf natürliche und geistliche Thatsachen, die sich wie ehedem so noch heute zu erfahren geben.

Man mag über das Christenthum denken wie man wolle — eins wird man ihm zugestehen müssen: es hat eine radicale sitt-

lich-religiöſe Umwälzung hervorgebracht, es hat der antiken Welt ein Ende gemacht und eine neue begründet, es hat die Weltgeſchichte halbirt und beherrſcht die zweite Hälfte derſelben mit ſeinen gewaltigen noch unerſchöpften Impulſen. Man kann dies anerkennen, ohne das Chriſtenthum als ein neues Princip in dem tiefen und allumfaſſenden, dem regeneratoriſchen und neuſchöpferiſchen Sinne anzuerkennen, in welchem es ſelbſt ein ſolches zu ſein beanſprucht. Wer aber in der Schule der Leiden den Zuſammenhang des Böſen und des Uebels durchſchaut hat, und wem mittelſt ſtrenger und gründlicher Selbſtbeobachtung der Verderbensabgrund der Menſchenſeele ſich aufgethan, und wen nicht allein die naturgeſetzliche Ordnung der Welt in anbetendes Staunen, ſondern auch der widerſpruchs- und ſeufzervolle Wirrwarr des Weltlebens in hülfeſuchendes Mitleid verſetzt: der weiß das Chriſtenthum, indem es ihm als Grundlegung einer erneuerten Menſchheit und eines erneuerten Kosmos entgegentritt, aus eigenſter Erfahrung heraus, aus dem einmal gewonnenen und fortan unveräußerlichen Inhalte ſeines Selbſtbewußtſeins heraus zu würdigen. Die wurzelhafte ethiſche und phyſiſche Wandlung, die es ihm in Geſtalt ſofortiger Erlebniſſe und verbürgter Ausſichten entgegenbringt, deckt ſich mit ſeinem innerſten Bedürfniß. Iſt aber das Chriſtenthum neues Princip in dem Sinne, in welchem es ſich auf dieſem Erfahrungswege als ſolches bewährt, ſo ergeben ſich aus dieſem ſeinem Weſen mit innerer Nothwendigkeit die zwei abſoluten Wunder, welche das dieſſeitige Leben ſeines Stifters begrenzen. Denn wenn innerhalb der ſündigen Menſchheit ein neuer heiliger und heiligungskräftiger Anfang hergeſtellt werden ſollte, ſo konnte dies nicht anders geſchehen als ſo, daß das Leben des neuen Menſchenſohnes innerhalb der gegenwärtigen Naturordnung, aber erhaben über ſie anhob und endete, ſo alſo daß es keinen mit Sünde be-

fleckten Anfang und kein dem Tode bis zur Verweſung verfallendes Ende nahm. Und dieſe zwei Wunder ſind keine Durchlöcherung der Weltordnung und kein Flickwerk — ſie erſcheinen in dem apoſtoliſchen Syſteme des Chriſtenthums und bewähren ſich der chriſtlichen Glaubenserkenntniß (intellectus ex fide) als prämeditirter und präſtabilirter Beſtandtheil des göttlichen Weltplans.

Wer aber einmal erkannt hat, daß der Menſchenſohn, welcher die alte Menſchheit entſündigen und eine erneuerte begründen ſollte, in den Naturzuſammenhang der Menſchheit hineingepflanzt werden mußte wie ein Edelreis in den Wildſtamm, daß er aber von dieſem Naturzuſammenhange der Sünde und des Todes nicht feſtgehalten werden durfte, ſondern ihn ſiegesmächtig durchbrechen mußte, wie das aus dem Schooße der Erde zur goldenen Aehre erſprießende Samenkorn, und daß beides nicht anders als durch ein abſolutes Wunder geſchehen konnte: der wird ſich auch leicht in die andern Wundererzählungen der neuteſtamentlichen Schriften finden können. Wir ſagen nicht daß er ſie ohne Kritik hinzunehmen habe, aber er hat zu dieſer Kritik die rechten Kriterien. Es iſt ein neues Lebensprincip, welches in Chriſto der Menſchheit eingeſenkt iſt. Er iſt als ſchöpferiſch geſetzter neuer Anfang das Wunder in Perſon, das Wunder aller Wunder. Seine Auferſtehung iſt der Durchbruch des neuen Lebens, deſſen Anfang er iſt. Seine Wunder ſind Selbſtbethätigungen dieſes neuen Lebens, welches er unter der Knechtsgeſtalt barg. Es kommt nicht darauf an, ob man dieſe oder jene evangeliſche Wundererzählung anerkenne oder nicht, ſondern darauf kommt es an, daß man ihm die Wundermacht zuerkenne, die ſich mit innerer Nothwendigkeit aus dem Weſen ſeiner Perſönlichkeit, und die Bethätigung dieſer Wundermacht, die ſich mit innerer Nothwendigkeit aus ſeiner Beſtimmung ergibt.

So geht das Chriſtenthum von Prämiſſen aus, aus denen die Nothwendigkeit des Wunders folgt, während die Gegner des Wunders von Prämiſſen ausgehen, welche, weil ſie die Nothwendigkeit des Wunders ausſchließen, auch ſeine Möglichkeit hinfällig machen.

Wir erläutern dies beiſpielsweiſe an Alex. Schweizer's Chriſtlicher Glaubenslehre, deren erſter Band 1864 erſchienen iſt. Hier wird das Wunder in §. 57 beſprochen. Unmittelbar vorher aber, zu Ende des §. 56, finden ſich folgende Behauptungen: 1. Der Tod iſt da, abgeſehen von der Sünde; er gehört zur Naturordnung. 2. Daß der Uebertretung des Urmenſchen ein nach Befreiung ſeufzender gebundener Zuſtand der Naturwelt gefolgt ſei, iſt eine fantaſtiſche Einbildung. Das ſind Schweizers Prämiſſen: ſie ſuchen vergeblich ihren Widerſpruch mit der Schrift, welchen der Verf. einer „Chriſtlichen Glaubenslehre" nicht eingeſtehen darf, zu verhüllen, denn die Schrift ſagt ausdrücklich, daß der Tod d. i. das Verenden mit Agonie die Folge der Sünde iſt, daß der Fluch infolge der Sünde des Menſchen auch das Erdreich getroffen hat, ſo daß die Arbeit des Menſchen fort und fort von den Zufälligkeiten hinderlicher und ſchädlicher Naturmächte bedroht iſt, und daß wie des Menſchen Fall das Verderben der Creatur geworden iſt, ſo auch die Wiedererhebung des Menſchen die Befreiung der Creatur von ihrer Verderbensknechtſchaft werden wird. Wie man auch über dieſe Sätze denken möge, ſie ſind ohne Widerrede bibliſch und wer das Wunder negirt, der muß mit Negation dieſer Sätze den Anfang machen. So finden wir's denn auch bei Schweizer. In §. 57 folgt die Negation des Wunders. „Die Naturordnung — ſagt dieſer moderne Dogmatiker — iſt als die unabänderliche Bethätigung Gottes in der Natur die Geſammtheit der göttlichen auf die Naturwelt gerichteten Actuoſität, es kann keine hie und da

ſich ereignende Durchbrechung derſelben geben, weil Gott dadurch in Widerſpruch mit der Naturordnung und alſo mit ſich ſelbſt geriethe, kurz das Mirakel iſt ein Unding."

Alſo das Mirakel iſt ein Unding. Nun iſt aber daß ein wirklich Todter, nicht blos Scheintodter wieder lebendig wird gegen die Naturordnung, alſo ein Mirakel, und die Auferſtehung Jeſu alſo ein Unding. Paulus aber ſagt mit dürren Worten 1. Cor. 15, 17: „Iſt Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt euer Glaube eitel" d. h. iſt das Mirakel der Auferſtehung Chriſti ein Unding, ſo iſt das ganze Chriſtenthum ein Unding. Alſo iſt auch eine „Chriſtliche Glaubenslehre," welche von ſolchen Prämiſſen ausgeht, ein Unding, obwohl ſie kein Mirakel iſt.

Verhält es ſich denn aber wirklich ſo, daß die Geſammtordnung der Welt in der Naturordnung aufgeht? Gibt es wirklich kein übernatürliches Eingreifen Gottes in die Naturordnung, welches in den Weltplan aufgenommen und alſo in die Geſammtordnung einzubegreifen iſt? Die chriſtliche Weltanſchauung bejaht dieſe Fragen, und wir ſind deſſen gewiß, daß das gute Recht dieſer Bejahung aus Vernunftgründen und noch heute zu erprobenden Thatſachen bewieſen werden kann.

Allaugenblicklich können wir an uns die Macht des freien Willens über das Natürliche beobachten. Jede willkürliche Körperbewegung iſt ein Beweis dafür, und wir können zwar die dabei mitwirkſamen Funktionen des Nerven- und Muskelapparats erforſchen, die Macht ſelbſt aber bleibt eine ebenſo geheimnißvolle als unläugbare Thatſache. Vermöge dieſer Macht des freien Willens können wir auch in das Natürliche rings um uns eingreifen: wir können die Naturgeſetze uns zu beſtimmten Zwecken dienſtbar machen, wir können den Naturweſen gewaltſam eine Richtung geben, welche ſie, ſich ſelbſt überlaſſen, nicht genommen hätten, wir können innerhalb des Naturverlaufs rela-

tiv Neues hervorbringen, z. B. Thier- und Pflanzen-Varietäten mittelſt Züchtung und Veredelung — das ganze große Gebiet der Kunſt beruht auf Verſchränkung der Naturſphäre mit der Geiſtesſphäre, darauf daß der mit Intelligenz gepaarte freie Wille ſich über die Naturwelt erhaben weiß und zweckſetzend in ſie einzugreifen vermag.

Aber iſt denn der Telegraph ein Wunder? Iſt eine Hunde-Ausſtellung, oder iſt eine Blumen-Ausſtellung mit ihren tauſend und abertauſend künſtlichen Roſen und Georginen ein Cabinet von Wundern? — Nein, freilich nein! Aber die allgemeine Vorausſetzung des Wunders haben wir hiermit conſtatirt, nämlich die Macht des freien Willens über das Natürliche und den Naturverlauf.

Wenn nun ſchon der Menſch eine ſolche geiſtige Obmacht über das Natürliche ausüben kann, um wie viel mehr Gott! — Dieſer Schluß a minori ad majus iſt von theiſtiſchem Standpunkte aus unantaſtbar. Von pantheiſtiſchem Standpunkte aus dagegen iſt er ſinnlos. Da aber auch das Chriſtenthum den Satz, daß aus Gott, durch Gott und zu Gott alle Dinge ſind, als Wahrheit anerkennt und bekennt, ſo müſſen wir uns näher erklären, welchen Standpunkt wir pantheiſtiſch im verwerflichen Sinne nennen — denjenigen nämlich, welcher alles perſönliche Wechſelverhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen ausſchließt, indem er der Gottheit entweder ein gegen die Welt geſchloſſenes Selbſtbewußtſein abſpricht, oder eine unnennbar andere Form des Sichwiſſens zuſpricht, welche zwiſchen Perſönlichkeit und Unperſönlichkeit haltlos herüber- und hinüberſchwankt.

Wir haben bis hierher ſchon öfter Anlaß gehabt, mit dieſem Pantheismus uns auseinanderzuſetzen, aber auch unſere Rechtfertigung des Wunders können wir nicht weiter führen, ohne ihn aus dem Felde geſchlagen zu haben. Wir faſſen uns kurz,

indem wir behaupten: dieſe Apotheoſe des Alls verhält ſich zu geſunder Gotteserkenntniß gerade ſo wie eine falſche Naturphiloſophie zu exakter Naturwiſſenſchaft. Denn in dem Maße als in der Pſychologie die Beobachtung und das Experiment zu Ehren gekommen ſind, wird auch der Satz zu Ehren kommen müſſen, für den ſchon Cicero (de natura Deorum 1, 17, 44) die treffende Formel erfunden hat: de quo omnium natura consentit, id verum esse necesse est, d. h. dasjenige, worin das gemeinmenſchliche Bewußtſein übereinſtimmt, muß wahr ſein. Nun aber kommt uns auf religionsgeſchichtlichem Gebiete überall die Beobachtung entgegen, daß der Menſch einer unveräußerlichen Forderung ſeines Bewußtſeins gemäß die Gottheit als ein perſönliches, als ein ſich im Unterſchiede von Anderem wiſſendes Weſen faßt: die Naturgewalten, die er vergöttert, kann er nicht umhin zugleich zu perſonificiren; ſelbſt da wo die Religion als Produkt philoſophiſchen Denkens auf das Gegentheil eines perſönlichen Gottes angelegt iſt, wie im Buddhismus, macht ſich das Bedürfniß der Anbetung einer göttlichen Perſönlichkeit geltend, und ſelbſt da wo die Philoſophie unperſönliche Begriffe über Götter- und Menſchenwelt geſtellt hat, wie im Brahmaismus und Parſismus, beginnen dieſe Gebilde der Speculation, ſobald praktiſch-religiöſer Ernſt mit ihnen gemacht wird, ſich zu verperſönlichen. Was dergeſtalt den Conſenſus aller Religionen für ſich hat, muß in der Natur des Menſchen als ſolchen begründet ſein, und was dergeſtalt begründet iſt, gilt uns mehr als ein Philoſophem, welches uns zumuthet, ein Grundpoſtulat der religiöſen Naturanlage des Menſchen für eine zu verneinende falſche Vorſtellung zu halten.

So brauchen wir uns alſo angeſichts exakter Wiſſenſchaft nicht des Schluſſes zu ſchämen, den wir nun wieder aufnehmen: Wenn ſchon der Menſch eine zweckſetzende geiſtige Obmacht über

das Natürliche ausüben kann, um wie vielmehr Gott! — Er um ſo viel mehr, als die Naturgeſetze ſeine ſchöpferiſche Setzung ſind; um ſo viel mehr, als die Freiheit, mit welcher der Menſch auf Natürliches einwirkt und in den Naturverlauf eingreift, nur ein Abſenker ſeiner eignen abſoluten Freiheit iſt.

Aber verwickeln wir Gott nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, indem wir ihm neben ſeinem naturordnungsmäßigen Walten noch eine andere Art des Waltens zuſchreiben? — Nein, denn dieſe andere Art des Waltens iſt eine von ihm ſelbſt gewollte, indem er die Exiſtenz freier Weſen wollte. Das Wechſelverhältniß, in welches ſich hiermit der abſolut Freie zu den mit Freiheit begabten Geſchöpfen ſtellte, forderte auf beiden Seiten eine Ineinanderordnung der Naturnothwendigkeit und der Freiheit. Gott mußte ſich die freie Machtvollkommenheit vorbehalten, je nach dem Verhalten der freien Creatur dem Naturverlaufe dieſe oder jene Richtung zu geben, und andererſeits mußte er der freien Creatur die Macht zugeſtehen, ihn zu Eingriffen in den Naturverlauf nach dieſer oder jener Richtung hin zu bewegen. Mit andern Worten: es muß in das Syſtem der göttlichen Weltordnung ein Syſtem freier Wechſelwirkungen aufgenommen ſein, welche ſich, wenn auch nicht in naturgeſetzwidriger, doch in naturnothwendigkeitswidriger Weiſe vollziehen.

Das Bewußtſein dieſer in der Naturordnung nicht aufgehenden Weltordnung trägt jeder Menſch in ſich. Er iſt ſich der Möglichkeit eines über die Naturnothwendigkeit erhabenen ſtrafrichterlichen Eingreifens Gottes bewußt. Er iſt ſich deſſen bewußt, daß zwiſchen Pflanzen und Gedeihen, Erziehen und Gerathen, Erſtreben und Erreichen, Arbeiten und Wohlergehen ein noch höherer als naturnothwendiger Zuſammenhang beſteht — der Begriff des Segens, dieſer conſtitutive Grundbegriff

gemeinmenſchlicher Religioſität, beruht ganz und gar in dieſem Bewußtſein.

Vor allem aber ſpricht ſich das Bewußtſein eines über den Naturzuſammenhang erhabenen göttlichen Waltens in der gemeinmenſchlichen Vorſtellung aus, welche ſich mit dem Gebete verbindet. Es gibt zwar Theorieen vom Gebet, welche von der Vorausſetzung ausgehen, daß es kein Verhältniß der Wechſelwirkung gebe zwiſchen Geſchöpf und Schöpfer. Aber die Gebetspraxis der Menſchheit geht, ohne ſich durch ſolche Anſichten Einzelner ändern zu laſſen, von der entgegengeſetzten Vorausſetzung aus. Der bittende, der fürbittende Beter bezweckt durch ſein Gebet eine Einwirkung auf Gott hervorzubringen, indem er weiß, daß das Gebet viel vermag wenn es ernſtlich iſt, und zwar nach einer göttlichen Ordnung, welche ebenſo wie die Naturordnung zu Gottes Weltordnung gehört. Wir wiſſen, wir fühlen, wir erleben es, daß es keine Verknäuelung natürlicher und ſocialer Verhältniſſe gibt, gegen welche das Gebet nicht mit Erfolg anzuringen vermöchte. Ich habe allen Reſpekt vor dem Nexus rerum — ſagt mit Bezug hierauf der Wandsbecker Bote — kann aber doch nicht umhin, dabei an Simſon zu denken, der den Nexus der Thorflügel unbeſchädigt ließ und bekanntlich das ganze Thor auf den Berg trug.

Zwei Beiſpiele, eins aus der Reformationszeit und eins aus der Gegenwart, mögen dieſe Simſonsmacht des Gebets erläutern. Friedrich Myconius, Superintendent in Gotha, befand ſich im letzten Stadium der Schwindſucht und war bereits ſprachlos geworden. Da bat er Luther brieflich um ſeinen letzten Segen zu einer ſeligen Hinfahrt. Luther aber antwortete ihm, der Gedanke, daß er, im Herrn entſchlafend, ihm zuvorkommen ſolle, ſei ihm unerträglich. Sein Brief vom Sonntag nach Epiphanias 1541 ſchließt mit den Worten: „Gehabt euch wohl,

mein lieber Herr Friedrich! Der HErr laſſe mich ja nicht hören, ſo lange ich lebe, daß ihr geſtorben ſeid, ſondern ſchaff's daß ihr mich überlebet. Das bitte ich mit Ernſt, will's auch gewähret ſein und ſo haben, und mein Wille ſoll hierin geſchehen, Amen! Denn dieſer mein Wille ſucht die Ehre göttlichen Namens, nicht meine Ehre noch Luſt, das iſt gewißlich wahr." Und was geſchah? Myconius ſelbſt erzählt es: „Ich entſetzte mich ſo hoch über des lieben Mannes Schrift, da ich ſie las, daß mich nicht anders deuchte, als ich hörte Chriſtum zu mir ſagen: Lazare, komm heraus! Gebet und Befehl des lieben Mannes Gottes bewährte ſolche Kraft an mir, daß ich von derſelben Zeit an zu höchſtem Erſtaunen aller, die mich geſehen und gehöret hatten, noch ſechs ganzer Jahr mitten im Tod leben müſſen." Das Gebet Luthers hielt ihn am Rande des Grabes aufrecht, und erſt als Luther hinweg war durfte auch er ſieben Wochen ſpäter ſich zur Ruhe legen.

Ein anderes Beiſpiel von der Macht ſchlechthin zweifelloſen und zwar nicht ſowohl heroiſchen als kindlichen Gebets iſt noch heutigen Tages ein Gegenſtand des Staunens für ganz Großbritannien. Ein in England eingebürgerter Deutſcher, Namens Georg Müller, hat ohne einen Heller Vermögen zu beſitzen in Briſtol außer andern Anſtalten drei rieſige Waiſenhäuſer errichtet, in denen ungefähr anderthalbtauſend Waiſenkinder erzogen werden, und die Errichtung von noch zwei andern iſt in vollem Gange. Hat er das Geld dazu etwa geliehen oder collektirt? Nein, er hat nichts geliehen, er hat nie weder direkt noch indirekt die Wohlthätigkeit angeſprochen, ja er hat ſich ſogar in den allerdringendſten Nothfällen mit einer grundſätzlichen Strenge, welche ihm Viele als Vermeſſenheit auslegen, jeder, auch der leiſeſten Andeutung enthalten, daß er der Hülfe bedürfe. Aber ſtumm gegen Menſchen hat er jedesmal die ihm nöthige Hülfe

mit Armen gläubigen Gebets herbeigezogen. „Morgens den 10. April — schreibt er einmal in seinem Tagebuche — fand ich, daß unser Geld bis auf drei Schillinge zusammengeschmolzen war, und sagte bei mir selbst: jetzt muß ich den Herrn ernstlich um Hülfe anrufen. Ehe ich aber gebetet hatte, wurden uns 2 Pfd. St. von Exeter geschickt — ein Beweis, daß der Herr uns hört auch schon ehe wir rufen." In dieser Weise sind alle Hülfsmittel zu diesen großartigen Stiftungen zusammengebetet worden — ihre Geschichte, sagt ein englischer Schriftsteller, gleicht mehr einem Roman als einer Erzählung wirklicher Thatsachen, und ihr Bestand ohne Comité, ohne Secretäre, ohne Quittirung der empfangenen Gaben mit den Namen der Geber heißt in England „das Wunder des Jahrhunderts."

So Großes vermag der in Gott concentrirte zweifellose Wille d. i. der Glaube, und zumal der christliche Glaube d. h. der durch Vermittelung Christi, der leibhaftig gewordenen göttlichen Liebe, in Gott concentrirte zweifellose Wille. Wir stehen hier auf dem Grund und Boden des noch heute erfahrungsthatsächlich verbürgtesten Wunders. Denn im Allgemeinen geschieht überall da ein Wunder, wo eine außerhalb der natürlichen Verkettung von Ursache und Wirkung liegende Einwirkung auf das Natürliche geschieht, sei es unmittelbar durch Gott oder durch einen mit Kraft aus Gott ausgerüsteten, Kraft aus Gott schöpfenden creatürlichen Willen. Das Wesentliche des Wunders ist nicht die Naturgesetzwidrigkeit des Gewirkten, sondern die in den Naturzusammenhang eingreifende übernatürliche Verursachung.

Von der Voraussetzung aus, daß Gott die selbstbewußte absolute Macht ist, welche die Naturordnung gesetzt hat und also über sie erhaben ist, treten nun auch die beiden großen Wunder des Lebensanfangs und Lebensausgangs Jesu in das rechte Licht.

Unſer Glaube ruht nicht auf dialektiſcher Erkenntniß ihrer Möglichkeit, ſondern auf erfahrungsmäßiger Erkenntniß ihrer Nothwendigkeit. Aber von da aus erhellt nun auch ihre Möglichkeit. Wir haben die Bürgſchaft für die Möglichkeit dieſer Wunder in den Wundern der Schöpfung. Denn für das eine Wunder berufen wir uns darauf, daß auch die erſtmalige Entſtehung des Organiſchen in anderer Weiſe als deſſen nachmalige naturgeſetzliche Fortpflanzung erfolgt ſein muß, und in Betreff des anderen Wunders antworten wir den Gegnern was nach dem Talmud ein gewiſſer Gebiha einem Sadducäer antwortete: „Was nicht war, ward und was war, das ſollte nicht wieder werden können?“ Verzichtet man darauf, das naturgeſetzliche Werden auf einen ſchöpferiſchen Anfang zurückzuführen, durch den es wunderbar geſetzt iſt, ſo bekommt man einen regressus in infinitum, der nichts erklärt, und ſtatt Gottes des Schöpfers das allerabergläubiſchſte Mirakel einer blinden Nothwendigkeit, die nichts weiß und auch nichts beantwortet. Erkennt man aber jenen wunderbaren Anfang an, ſo erklärt es ſich, weshalb in allem Gewordenen für menſchliche Forſchung ein irrationaler Reſt bleibt, der ſich nicht experimentell zerlegen und begrifflich auflöſen läßt. Denn nicht allein das Chriſtenthum, auch die Welt ſelber ſteht auf der Baſis des Wunders. Die Natur, wie Nitzſch es ausdrückt, hat das Moment des Wunders in ſich.

Der Meiſter der neuen Tübinger Schule verhehlt nicht was ihn bewege, gleich dem Wunder der jungfräulichen Geburt des Verſöhners mit Entſchiedenheit entgegenzutreten: „ſo gut auf dem Einen erſten Punkt — ſagt er — der geſchichtliche Zuſammenhang zerriſſen iſt, iſt auch auf jedem anderen Punkt dieſelbe Unterbrechung des geſchichtlichen Verlaufes möglich.“ Der Beweggrund lautet alſo Principiis obsta und die Folge davon iſt, daß das Chriſtenthum im Principe zerſtört wird. Denn

das Wesen des Christenthums besteht darin, daß es ein neues Princip sein will, die Grundlegung eines neuen Verhältnisses Gottes und der Menschheit, der triebkräftige Anfang einer neuen Menschheit und eines neuen Kosmos. Erkennt man dieses sein Wesen an, so ergeben sich daraus mit zwingender Nothwendigkeit die absoluten Wunder, die das diesseitige Leben seines Stifters begrenzen; erkennt man es aber nicht an, so ist man mit ebenso zwingender Nothwendigkeit darauf angewiesen, diese absoluten Wunder nicht zwar in geschichtlichen Zusammenhang hereinzuziehen, in welchem sie als Polpunkte eines Systems göttlicher Thatsachen bereits stehen, wohl aber sie von der Höhe des Wunders herab als rein natürliche Ereignisse in ein selbstgemachtes Schema natürlicher Entwickelung hineinzuzwängen. Wir kennen die Prämissen, von denen diese Kritiker ausgehen. Wir kennen sie auswendig, so daß es uns leicht sein würde, mit Geschick die gleiche Rolle zu spielen und die heiligen Urkunden in gleichem sehr natürlichem Interesse in Widersprüche aufzulösen, damit das Wunder in seine natürlichen Elemente aufgelöst werde. Sie sind nun einmal zufrieden damit, daß es mit dem Menschen und der Welt beim Alten bleibe. Das Bedürfniß einer wurzelhaften ethischen und physischen Wandelung, dessen Befriedigung uns das Christenthum entgegenbringt, ist ihnen fremd. Aber das könnten wir billig erwarten, daß sie sich, wenn auch widerwillig, auf unseren Standpunkt zu versetzen suchten, um einzusehen, daß Vernunft und Wissenschaft und Erfahrung keine ihnen ausschließlich verliehenen Privilegien seien. Es ist doch wirklich Vernunft in jenen absoluten Anfangswundern des Christenthums. Sie resultiren mit Nothwendigkeit aus der Idee der Palingenesie, und diese Idee steht im Gefüge eines großartigen Ganzen und hat das Zeugniß der Menschheit für sich. Strauß sagt einmal: „die Menschheit ist der Wunderthäter."

Dann möchte eher George Stephenſon, der Dampfwagenerfinder und Eiſenbahnbaumeiſter, für ihren Heiland gelten, als der die Dämonen austreibende und über das Meer wandelnde Jeſus. Aber warum findet ſich denn neben dem uralten Triebe zu Bewältigungen der Natur in rieſigen Bauten, Waſſerdämmungen u. dgl. überall der gleichzeitige Glaube an das Wunder? Doch wohl weil die Menſchheit nach einer Obmacht des Geiſtes über die Natur verlangte, welche über dieſe natürliche künſtleriſch-induſtrielle Obmacht hinausliegt, und weil ſie überall an eine Gottheit glaubte, welche nicht in die Naturordnung eingeſchloſſen und ſchlimmer daran iſt, als die Schnecke, die ſich wenigſtens mit ihrem Gehäuſe frei bewegen kann, und als die Seidenraupe, die wenigſtens die Ausſicht hat, ihr Geſpinnſt als Schmetterling ſprengen zu können.

Unter allen Völkern und Religionen finden wir Anerkenntniß der Möglichkeit und Wirklichkeit des Wunders. Kein Volk und keine Religion von Hinterafien bis Skandinavien glaubte an eine andere, als eine über die Naturordnung erhabene und ſie mit abſoluter Macht der Freiheit handhabende Gottheit; das Daſein einer Naturordnung und einer ſittlichen Weltordnung wird nicht verläugnet, aber ebenſowenig die Wirklichkeit einer freien Wechſelwirkung Gottes und der Menſchen und die ſowohl der menſchlichen als der göttlichen Freiheit zuzuerkennende volle Wahrheit. Sehen wir z. B. die homeriſchen Götter an! Sie müſſen eſſen und trinken und ſchlafen und ſich dorthin begeben, wo ſie wirkſam ſein wollen, aber trotz dieſer dem göttlichen Weſen widerſprechenden menſchlichen Attribute eignet ihnen doch übermenſchliche Herrſchaft über die Natur, welche ſie als Fürſten und Meiſter kennt und ſich den Machtwirkungen ihrer Freiheit untergeben muß. Poſeidon wandelt über das Meer und je nach ſeiner Stimmung iſt dieſes ruhig oder ſtürmiſch, Zeus erſchüttert

durch das Bewegen seines königlichen Hauptes den Olympos, Apollon vollzieht wunderbare Heilungen und schützt Hektors Leiche vor Verwesung, Ares hüllt seine kämpfenden Troer in Nacht, Athene das Haupt des Achilles in eine feurige Wolke u. s. w. Das Uebernatürliche, sagt Nägelsbach, wird dem homerischen Menschen natürlich, wenn ein Gott es wirkt, für dessen Walten und Schaffen eine Durchbrechung des alltäglichen Naturlaufs gerade wesentlich ist.

Ebenso verbreitet ist im Alterthum die Gewißheit, daß der Mensch in der Kraft Gottes oder höherer Geister Wunder thun könne. Es ist ein Satz, welcher der gesammten indischen Religion feststeht, daß der Mensch um so höhere Gewalt über das Natürliche erlangt, je enger er durch Ascese und Betrachtung mit Brahma vereinigt wird. Der Jogi (Vereinigte, näml. Gottvereinigte) ist mit Ausnahme der Schöpferkraft Inhaber aller höheren Kräfte. Die höheren Zustände der Heiligung gewähren nach der Religion Buddha's eine Macht, die Alles in wunderthätiger Freiheit beherrscht. Bei der heidnischen Unkenntniß des Einen persönlichen Gottes verliert sich freilich die mystische Verinnerung in Selbstvergötterung und die theurgische Bethätigung nach außen wird zur Magie, welche aus anderen Tiefen, als denen der Gottheit schöpft, wie Windischmann in seinem großen Werke „Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte" so treffend dargelegt hat. Das Schamanenthum der alten Welt ist durch und durch Dämonendienst in Verbindung mit dämonisch wirklichem oder illusorischem Wunder.

Ungeachtet dieser Verirrungen kommt hier doch überall ein gemeinmenschliches Bewußtsein und eine gemeinmenschliche Sehnsucht zu Tage, denen das Christenthum das Siegel der Wahrheit aufdrückt. Der Mensch weiß und fühlt sich in die Knechtschaft der Natur gerathen, in welcher die durch die Sünde entfesselten

Mächte mit allerlei Reizungen zum Böſen walten; aus dieſem Bewußtſein entſteht ihm die Sehnſucht nach Freiheit. Er weiß, daß der Weg zu dieſer Freiheit Gottesgemeinſchaft iſt, welche mittelſt Verinnerung erlangt wird; deshalb concentrirt er ſich in ſein Inneres und ſucht ſich in Gott zu verſenken, um kraft der ſo erlangten Einheit mit Gott aus einem Knechte der Sünde und der Natur zu einem Herrn der Natur nach Gottes Bilde zu werden. Es iſt die Sehnſucht nach der verlorenen Gottesbildlichkeit, welche ſich in dieſen myſtiſch-magiſchen Beſtrebungen und ihren ſchaurigen Excentricitäten ausſpricht. Deshalb ſpricht Dieringer in ſeinem apologetiſchen Werke über heidniſche Zauberei, Zeichendeuterei und Wahrſagerei mit Recht da, wo er das Erlöſungsbedürfniß in der vorchriſtlichen Menſchheit behandelt: „Die Zauberei iſt aus dem Gefühle der Verzweiflung hervorgegangen, die Gewaltſtreiche der ungebändigten Naturkraft zur Ruhe zu bringen, und aus dem Streben, durch dämoniſche Hülfe die angeſtammte Superiorität wiederzuerlangen, ſo wie der Zeichendeuterei und Wahrſagerei das Bekenntniß zu Grunde liegt, daß die Menſchheit in einem Zuſtande der Bedrückung und Beängſtigung ſeufze und die Sehnſucht in ſich trage, die Meiſterſchaft über ihre eignen Schickſale zu erringen, daß ſie aber dieſe Sehnſucht nur durch göttliche Dazwiſchenkunft zu befriedigen vermöge.“ So iſt es. Der Menſch fühlt ſich durch die Räthſel der Gegenwart und Zukunft ſeines Geſchicks fataliſtiſch gedrückt und durch die Naturmächte ſo unwiderſtehlich geknechtet, daß er nach Löſung jener Räthſel und nach Löſung dieſer Banden ſeufzet. Vereinigt mit Gott hatte er die Macht über die Natur; entfallen der Gemeinſchaft Gottes hat er dieſe Macht verloren; nur in die Gemeinſchaft Gottes zurückverſetzt erlangt er ſie wieder. Dieſes Bewußtſein iſt in der Menſchheit allgemein und alle Wunderthätigkeit, aller Wunderglaube trägt dieſes Bewußtſein

und die daraus hervorgehende Sehnsucht mehr oder weniger entfaltet in sich.

Wenn also das Christenthum Palingenesie der Gesammtnatur verheißt, so deckt sich hierin der Inhalt seiner Idee mit dem Inhalte des gemeinmenschlichen Sehnens. Wunder auf Erden, sagt einmal Jean Paul, sind Naturgesetze im Himmel. Mit andern Worten: sie sind Anticipationen einer neuen Ordnung der Dinge, Kräfte des in das Diesseits ragenden Jenseits, δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος. Wenn Gott Wunder thut, so macht er die Natur dem ewigen Liebesrathschlusse dienstbar, dessen Gegenstand der Mensch ist; wenn der Menschensohn Wunder thut, so zeigt er, daß er, gemäß diesem ewigen Liebesrathschlusse, zum Heile der Menschheit im Wiederbesitz der durch die Sünde verlorenen Herrschaft des Menschen über die Natur ist; wenn Menschen Wunder thun, so bethätigen sie die durch die wiederhergestellte Gottesgemeinschaft wiedergewonnene Macht der Freiheit, denn mag es eine über diesen Kreis, dessen Centrum Gottes Liebesrathschluß ist, sich hinauserstreckende Möglichkeit des Wunders geben, so hat doch das Wunder dieser Art weder Anspruch auf unsere Anerkennung, noch steht es in Beziehung zu unserer apologetischen Aufgabe. Nur das Wunder Gottes und Christi und das in innerem Zusammenhang damit stehende Wunder des Menschen ist wahres Wunder; das wahre Wunder aber ist immer eine Weissagung auf eine Zukunft, in welcher die Natur wieder in die ursprüngliche Hörigkeit des Geistes getreten und an dem Ziele ihrer Verklärung in die Gleiche des Geistes angelangt sein wird, auf eine Zukunft, wo Krankheit, Mord und Tod nicht mehr sein werden, und es also weder einer übernatürlichen Bindung noch einer übernatürlichen Restauration des Natürlichen mehr bedürfen wird.

Hiermit sind nun auch die seit Augustin und den Scholastikern

vielverhandelten Fragen über das Maß der den Wundern zukommenden Beweiskraft und ihr Verhältniß zu den Naturgeſetzen gelöſt. Alle Wunder ſind ihrer Cauſalität nach supra naturam, aber der Leiſtung nach ſind nur ſolche abſolute Wunder, wie Empfängniß ohne Mann und Auferweckung eines wirklich Geſtorbenen, contra naturam; die relativen Wunder, wie daß ein Blinder ſeine Sehkraft wieder erlangt, oder daß im Innern eines Fiſches ein Geldſtück gefunden wird, ſind supra, aber nicht contra naturam. Und obgleich auch das Wunder der Offenbarungswahrheit als Beſtätigungsmittel dient, ſo iſt es doch nicht blos Mittel eines außerhalb ſeiner ſelbſt liegenden Zweckes, ſondern ſelber ein nothwendiges oder nach Rothe's gleichbedeutendem Ausdruck conſtitutives Element der Offenbarung: die Wunder ſind Thaterweiſe der Doxa Chriſti und der neuen Menſchheit, und Vorſpiele der Doxa der künftigen Welt. Inſofern iſt es eine unſtatthafte Ausflucht, wenn Leſſing den Wundern Chriſti, ſo wie ſie berichtet vorliegen, alle Glaubensverbindlichkeit abſpricht, weil ſie nicht zum Baue, ſondern zu deſſen abgebrochenem Gerüſte gehörten, und ein unzutreffender Einwand, wenn Hegel (Werke 12, 161) bemerkt, daß das Geiſtige nicht äußerlich beglaubigt werden könne. Armſelig aber lautet es, wenn Semler bekennt, daß man die Wunder nicht geradezu läugnen, aber auch nicht bejahen könne, weil wir ſie nicht an uns ſelbſt erführen. Wer freilich Chriſtum nicht als Wunderthäter an der eignen Seele erfahren hat, der wird es vorziehen, ihn für einen fahrenden Arzt mit einer Hausapotheke von Geheimmitteln zu halten, und wer ſich ſo indifferentiſtiſch zum Wunder ſtellt, dem wird auch nie etwas Wunderbares paſſiren. Wer aber das Sehnen der Menſchheit verſtanden und ſelbſt etwas davon in dieſem Leibe der Sünde und des Todes verſpürt und in innern und äußern Kämpfen die Hand nach

einem Erlöſer auszuſtrecken gelernt hat: der wird das Wunder mit Hugo von St. Victor als prodigium = porrodigium, d. i. quod porro indigitat, begrüßen, nämlich als Vorausdarſtellung eines die Natur beherrſchenden Geiſtes und einer dem Geiſte willig gehorſamen Natur. Und wer vollends in ſich ſelbſt erfahren hat, daß der Glaube die Macht über die Natur und daß er als ſolche die Potenz des Wunders iſt: der iſt ſich ſelbſt Beweis für die Realität des Wunders und deſſen was es weiſſagt. Denn das Leben und Sterben in der göttlichen Charis und das Charisma des Wunders hängen urſächlich zuſammen.

§. 23. Palingeneſie.

c) Beweis aus den vorchriſtlichen Anſichten über die Zukunft des geiſtleiblichen Menſchen.

Ein anderer Beweis dafür, daß das ſechſte Moment der Idee des Chriſtenthums dem Inhalte des menſchlichen Sehnens entſpricht, liegt darin, daß Auferſtehung derjenige Ausgang der Geſchichte der Menſchen iſt, welchen die Menſchheit zwar nicht überall zu hoffen gewagt hat, dem ſie aber mit oder ohne Abſicht und Willen das Zeugniß des einzig befriedigenden gibt.

Ueberall in der heidniſchen Welt vernehmen wir tiefe Klagen über das Mißverhältniß des gegenwärtigen Leibes des Menſchen zu ſeiner Seele und dem ihr inwohnenden Bewußtſein ihrer Abkunft und Beſtimmung. Die indiſche Myſtik und Aſceſe wurzelt in Erkenntniß des Elends, von welchem der Menſch in dieſem Leibe der Sünde und des Todes umfangen iſt: „ich bin in dieſer Welt — ſagt eine Stelle der Veden — gleich dem Froſch im trocknen Quell; du allein, o Herr, biſt meine Zuflucht.“ Das höchſte Strebeziel des Buddhismus iſt deshalb Nirvâna d. h. abſolute Vernichtung der Exiſtenz oder nach anderer Anſchauung

ein Sein, in welchem auch der letzte Reſt des Leibeslebens getilgt iſt, und die in der alten Welt weitverbreitete Lehre von der Metempſychoſe geht von der Anſicht aus, daß alles körperliche Daſein, obgleich mehr oder weniger, je nach Beſchaffenheit des Körpers, ein leidiger Prüfungsſtand ſei: der höchſte Wunſch des Orphikers wie des Buddhiſten geht auf endlichen Abſchluß dieſes Geburten-Kreislaufes (κύκλος γενέσεως), welcher die Seele in immer neue Schranken bannt. Die Seele — lehrten die Zabier (Harrânier) — erblickte einſt die Materie und liebte ſie; ſie entbrannte vor Begierde, eine körperliche Geſtalt anzunehmen. Gott gewährte ihr das, begabte ſie mit Intelligenz, wodurch ſie erkannte, daß ſie ein Fremdling auf dieſer Welt ſei, den mannigfachſten mit der Materialität zuſammenhängenden Leiden unterworfen, und daß ſelbſt die Genüſſe dieſer Erde nichts anderes ſeien als Urſachen vieler Schmerzen. Sobald ſie dieſes Alles gefaßt und ſobald ſie ſich ſelbſt wiedererkannt hatte, fing ſie an, ſich wieder nach der geiſtigen Welt, nach ihrer urſprünglichen Heimath zu ſehnen, wie ein Menſch, der fern von ſeinem Vaterlande iſt, nach ſeinem heimathlichen Heerde verlangt. Die Religion auf der Stufe der Unmittelbarkeit kennt zwar dieſe Anſchauung nicht, ſondern faßt die Unglückſeligkeit des Dieſſeits ohne Unterſcheidung in Eins zuſammen, aber bei hinzutretender Reflexion iſt es immer das Räthſel der kläglichen Unangemeſſenheit des irdiſchen Leibes zu der von oben ſtammenden Seele, welches zu erklären und zu löſen verſucht wird. So nur erklärt es ſich, daß die Metempſychoſe mit ihrer Ausſicht auf einen möglichen Abſchluß der Einkörperungen Beſtandtheil mehrerer außer Zuſammenhang ſtehender Volksreligionen werden konnte. Dem orphiſchen Spruche: „der Leib ein Grab (τὸ σῶμα σῆμα)“ oder: „der Körper ein Kerker“ antwortet ein unleugbares Echo aus der Tiefe der Menſchenſeele. Niemand iſt ein beredterer Inter-

pret der Klagen, welche dem beſſeren Menſchen ſeine leibliche Gebundenheit erpreßt, als Plato, beſonders in ſeinem Phädon. Die wahren Philoſophen — ſagt er dort — befaſſen ſich mit nichts anderem, als mit dem Streben, ſterben zu lernen und ſich den Tod vertrauter zu machen. Was iſt der Tod? Aufhebung der Gemeinſchaft der Seele und des Leibes, darum entſchlägt ſich der Philoſoph aller Leibesſorgen und wendet ſich der Seele zu und macht ſie vom Fleiſche frei. Denn die Seele, welche das Sein erſtrebt, muß ſich vom Körper abziehn, um in ſich ſelber allein zu ſein. Das Wahre, Gute und Schöne iſt den Sinnen unverkennbar, es iſt nur dem Geiſte zugänglich. Der Körper iſt nur ein ſtörendes finſteres Hinderniß bei Forſchung nach Wahrheit. Darum, ſo lange wir leben, werden wir nur dann dem Erkennen am nächſten ſein, wenn wir „ſo viel wie möglich nichts mit dem Leibe zu ſchaffen noch gemein haben, ausgenommen das Nothdürftige, und wenn wir mit ſeiner Natur uns nicht anfüllen, ſondern uns von ihm rein halten, bis Gott ſelbſt uns befreit.“ Und der dem Phädon einverwobene herrliche Mythos ſchließt mit den Worten: „Die, welche heilig zu leben ſich beſtrebt haben, werden von allen dieſen Orten in der Erde wie von Gefängniſſen losgeſprochen und gelangen in die reine Behauſung über der Erde. Und diejenigen unter ihnen, welche ſich durch Weisheitsliebe ſchon gehörig gereinigt haben, leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber und kommen in noch ſchönere Wohnungen als dieſe .. ſchön iſt der Preis und die Hoffnung groß.“

Es iſt das Gefühl der Beſchränkung und Beſchwerung durch die gegenwärtige Leiblichkeit, welches, ſo wie hier bei Plato, keinen höheren Lohn des Strebens nach Heiligung und Wahrheit kennt, als gänzliche Leibloſigkeit. Aber da Geiſtleiblichkeit das eigenthümliche Weſen der Menſchen iſt, ſo iſt das doch nicht die

richtige Faſſung des Zieles menſchlichen Sehnens. Daß der Menſch zum leibloſen Geiſte werden könne, iſt ein Philoſophumenon, welches der Volksvorſtellung fremd bleiben mußte, weil es der Idee des Menſchen, wie ſie der Menſch in ſich trägt, widerſpricht. Die Leiblichkeit gehört nach älteſter helleniſcher Vorſtellung, wie wir ſie bei Homer finden, ſo ſehr zum Weſen des Menſchen, daß ſie als das Weſen ſelbſt gilt, obgleich ſie nur deſſen Erſcheinung iſt. Deshalb gab man ſelbſt den Schatten der Unterwelt eine Art leiblicher Exiſtenz und verlor ſich in allerlei widerſpruchsvolle Vorſtellungen über das ſchattenhafte und doch nicht leibloſe, bewußtloſe und doch auch nicht bewußtloſe, unter dem Dieſſeits ſtehende und doch auch darüber erhabene Leben der Todten. Man ſieht, wie Nägelsbach in ſeiner homeriſchen Theologie gezeigt hat, die durch dieſen Widerſpruch ſich hindurchringende Sehnſucht nach unvergänglicher Dauer beides des Leibes und der Seele, wie wenn der Schatten (Eidôlon) des Herakles in das Todtenreich, er ſelbſt wie er leibte und lebte, zu den Göttern verſetzt oder Menelaos, in ungeſchiedenem Weſensbeſtande, des Lebens in den elyſiſchen Gefilden gewürdigt wird. Das Alte Teſtament ſtimmt in dieſer trüben und doch dämmerhaften Vorſtellung vom Hades mit der unter den Völkern herrſchenden zuſammen, nur daß es dieſelbe ihrer mythologiſchen Ueberwucherung entnommen hat; auch im A. T. iſt das Daſein im Scheôl ein Leben, welches kein Leben iſt, leiblos und doch kenntlich: die Seele trägt noch das Schemen ihrer früheren Leiblichkeit, der Menſch iſt eines Theils ſeines anerſchaffenen Beſtandes beraubt, aber weil er ganz ohne denſelben nicht zu denken iſt, ſo hat er ſtatt des Weſens wenigſtens den Schatten des Weſens noch an ſich. Das B. Koheleth ſtimmt hierin mit der Vorſtellung der Chineſen, welche ganz ſo wie dieſes iſraelitiſche Weisheitsbuch einerſeits bekennen, der Geiſt (hoan) fliege

aufwärts, der Körper und die Körperseele (pe) abwärts, welche aber doch andererseits sich die Todten in einem Schattenzustande der Entbehrung und Blöße denken, daß sie ihnen durch Opferung von Speise, Trank, Kleidern, Häusern (wenn auch nur papierner Modelle) zu Hilfe zu kommen suchen. Der Mensch erscheint hier, wie oben in dem Geschick des Herakles, bis zur Unvorstellbarkeit in zwei Hälften zerrissen. Für die eine Hälfte ist die Vorstellung vom Hades festgehalten, für die andere ist sie überwunden — ein monströser Dualismus, auf welchen man durch Unterscheidung einer vom Geist wesensverschiedenen animalischen Seele gerathen ist. Die Vorstellung, nach welcher der ganze Mensch mit dem Tode dem Hades anheimfällt: der Leib dem Grabe, welches zu dem Hades im weiteren Sinne gehört, die Geistseele, deren seelischer Bestandtheil ein Schemen des abgelegten Leibes festhält, dem Hades im engeren Sinne, ist ohne Zweifel faßbarer, und wie von ihr aus die Sehnsucht nach Erlösung aus dem Scheôl oder, was dasselbe, nach Wiedervereinigung des durch den Tod Geschiedenen zur Hoffnung sich durchringt, zeigt das B. Job. Job wünscht da, daß ihn Gott im Scheôl verberge, um ihn nach bestimmter Frist wieder herauszuholen; er kann das Räthsel seines Leidens nicht anders lösen als zuletzt dadurch, daß ihm, nachdem sein Leib verwest ist, noch ein Schauen Eloahs, als seines Rechtfertigers, bevorstehe. Dieses Schauen Gottes ist als Schauen mit eignen Augen bezeichnet und in Zusammenhalt mit jenem Gedanken der Erlösung aus dem Scheôl als geistleibliches gemeint; es ist aber nicht überlieferter Glaubensinhalt, die Auferstehungshoffnung kündigt sich nur erst von ferne an, sie erscheint hier als ein persönliches Glaubenspostulat. — Auch Sokrates im Phädon (c. 15) ist diesem Glaubensbekenntniß nahe. Er aber kann sich schon auf ein altes Ueberlieferungswort berufen, „daß wie die Menschen von hier nach dem Hades gekommen sind,

ſie auch wieder hieher (auf die Oberwelt) zurückkehren und wieder geboren werden aus den Todten." Er zeigt dann, wie dieſe Hoffnung ſich dadurch beſtätigt, daß der Kreislauf des Werdens in der Naturwelt überall Uebergang aus einem Zuſtande in den entgegengeſetzten durch einen Mittelzuſtand hindurch iſt.

Zum Dogma ausgebildet findet ſich die Lehre von der Auferſtehung im Parſismus. Der Ausdruck dafür iſt frashô-kereti Friſch- oder Neumachung, alſo Palingeneſie. Es kommt am Ende der dieſſeitigen Geſchichte zu einer ſchließlichen Ueberwindung des in der Welt herrſchenden Zwieſpalts, zu einer völligen Beſeitigung des Böſen und des Uebels, zu einer Scheidung der Gerechten und Gottloſen durch ein allgemeines Gericht: alle Todten erſtehen, aber nur die Gerechten in reinen Leibern, die Gottloſen verfallen der Hölle und die Gerechten werden Erben der neuen Welt, der ewig lebenden, ewig glücklichen, frei herrſchenden, in welcher Verweſung, Fäulniß und Tod lebendiger Unſterblichkeit gewichen ſind (ſ. Windiſchmann, Zoroaſtriſche Studien S. 238). Mittler dieſer Auferweckung und Neuſchöpfung iſt Soſioſch (Çaoshyãç), der Siegesheld, der Wiederbringer der Heiligkeit, welcher die ganze Welt glücklich und groß machen und aus ihr hinausſchaffen wird allen Schmerz, aller Sünde Keim und den Quäler der Reinen zerſchmettern. Die nahen Berührungen dieſer perſiſchen Lehre mit der bibliſchen ſind auffällig und die Vermuthung, daß hier Einwirkungen der altteſtamentlichen Offenbarungsreligion ſtattgefunden, liegt nahe genug. Aber da ſchon Theopompos im 4. Jahrh. v. Chr. die Auferſtehung als Lehre der Magier bezeugt und die älteſten Zendtexte ſie vorausſetzen, alſo ihr Alter wenigſtens bis in die Achämeniden-Zeit hinaufreicht, ſo müßte man annehmen, daß der Parſismus in Ausbildung der von Iſrael überkommenen Lehr-

elemente dem Judenthum vorausgeeilt ſei — jedenfalls liegt hier eine ſelbſtſtändige Entwickelung der Welterneuerungs-Hoffnung vor, welche uns beſtätigt, daß Palingeneſie auch außerhalb des Offenbarungskreiſes ein Ziel menſchlicher Sehnſucht iſt. Die nordiſche Mythologie bietet auffällig Aehnliches. Die alte Welt geräth einſt in Brand, dieſer Weltbrand ſühnt Menſchen und Götter, eine neue Erde und ein neuer Himmel erſtehen, alle guten Menſchen aller Zeiten bewohnen den Himmel dieſer verjüngten Welt, während die böſen Menſchen zur Hölle fahren. — Baldur iſt nun wiedergekehrt und ein Gott, mächtiger als Thôrr, dermalen noch unnennbar, iſt der über alle Götter erhabene Herrſcher dieſer Welt der Wiedergeburt. Von Auferſtehung iſt hier zwar nicht ausdrücklich die Rede, wohl aber von einer verneuten Menſchheit, welcher der Morgenthau als Nahrung genügt, weil ſie unſinnlicher Natur iſt (Simrock, Mythologie S. 124).

Palingeneſie war auch die Grundidee der in Vorderaſien verbreiteten Adonien, die ſogar nach Aegypten übergegangen ſind, wo Oſiris an die Stelle des Adonis trat. Ebendieſelbe Grundidee ſtand im Mittelpunkt der Eleuſinien: Perſephone's Rückkehr (Anodos) aus der Unterwelt war ein Bild des aus dem Tode erſtehenden Lebens. Alle dieſe und andere Gebilde der Sehnſucht haben in Chriſto ihre Wahrheit gefunden. Er iſt Erfüller deſſen was Iſrael hoffte und die Heidenſchaft erſehnte. Der Auferſtandene iſt der Anfänger einer geiſtleiblich neuen Menſchheit und zugleich Anfänger einer neuen Welt, welche erſteht aus dem Tode der alten. Die Hoffnung der Welterneuerung klingt uns noch vielſtimmiger als die der künftigen Auferſtehung aus der Mitte der Völker entgegen. Denn das Paradies iſt ihnen in unerloſchener Erinnerung geblieben, und nicht blos Aveſta und Edda, ſondern die Religionen des Heiden-

thums insgemein ſind voll von Mythen, in welchen ſich die Sehnſucht nach dem verlorenen ausſpricht.

§. 24. Palingeneſie.

d) Beweis aus den Völkerſagen von der Anfangs- und Endzeit.

Mit der Spaltung der Einen Menſchheit in viele Völker erfolgte zugleich die Spaltung der Einen Religion in viele Culte und der Einen Erkenntniß der Wahrheit in viele Mythen, die ſich verſchieden geſtalteten je nach der Eigenthümlichkeit der Volksthümer und ihrer Sprachen und ihrer Religionen und ihrer Wohnſitze. In dieſem Labyrinthe der Mythen und dazu der Philoſopheme würden wir uns nicht zurechtfinden, wenn wir nicht an dem Chriſtenthum ein Kriterium hätten zur Unterſcheidung deſſen, was dem mythologiſchen Proceſſe und was der jenſeit deſſelben gelegenen Einen Wahrheit angehört. Aber würde nicht auch jede andere, nichtchriſtliche Weltanſchauung ſich durch einen ſolchen Zeugenbeweis ſtützen können? Wir ſagen nein, denn zwar gibt es nichts Neues unter der Sonne, und jederlei menſchliche Meinung wird ſich deshalb auf Vorgänger berufen können, aber dieſe Uebereinſtimmung des Neuen und Alten wird eine mehr oder weniger zufällige und vereinzelte ſein, während das Chriſtenthum ſich auf Uebereinſtimmung mit dem Weſentlichen und Gemeinſamen in den heidniſchen Volksreligionen berufen kann. Unſer Verfahren iſt folgendes. Um in dem Wirrwarr der religiöſen Meinungen dasjenige herauszufinden, was für urſprünglich und gemeinſchaftlich zu gelten hat, beſeitigen wir das volksthümlich Mythologiſche, erforſchen das dem Zufälligen und Beſondern zu Grunde liegende Weſentliche und Allgemeine, und unterſcheiden das Urthümliche und Volksmäßige von der durch hervorragende Lehrer vermittelten Religionsgeſtalt,

welche nur ſecundären Anſpruch auf Beurkundung des Gemeinſchaftlichen hat. Und wenn ſich nun auf dieſem analytiſchen Wege herausſtellt, daß der weſentliche Inhalt des Völkerbewußtſeins ſich mit den Grundideen des Chriſtenthums deckt, ſo wird ebendamit der Vernunftbeweis für die Wahrheit dieſer Grundideen verſtärkt durch den Geſchichtsbeweis, daß ſie ſich mit den in der außerchriſtlichen Menſchheit vorhandenen Elementen der Wahrheitserkenntniß und Sehnſucht zuſammenſchließen. Daß es ſich ſo verhält, wird ſich uns auch jetzt beſtätigen, wenn wir die aus der Völkerwelt uns entgegenkommenden Zeugniſſe für eine zukünftige Verklärung der Geſammtnatur ins Auge faſſen.

Ueberall finden wir mehr oder weniger ausgeprägt die Anerkenntniß, daß zwiſchen dem Menſchen und der Geſammtnatur ein paralleles oder vielmehr ein gewiſſermaßen organiſches Verhältniß beſteht, daß der Menſch der Mikrokosmus und alſo das Centrum des Makrokosmus, daß er das Herz der Welt und alſo die Welt, ſo zu ſagen, der Leib der Menſchheit iſt. Es iſt dies keine Erfindung der Theoſophie, ſondern die Grundanſchauung der heil. Schrift, und eine Grundvorausſetzung nicht allein des Chriſtenthums, ſondern aller alten Religionen. Iſt aber der Menſch das Centrum der Welt, ſo iſt er auch das Princip ihrer Geſchichte. Wir bezeugen das unwillkürlich, indem wir die Univerſalgeſchichte nicht Menſchengeſchichte nennen — ein Name, den, ſo viel ich weiß, nur mein Jugendlehrer Dolz, der Rivale Dinters, zu ſubſtituiren verſucht hat —, ſondern Weltgeſchichte. Dieſe Benennung iſt nicht nur ſchriftgemäß, ſondern auch gemeinmenſchlicher Anſchauung gemäß. Denn wo wäre ein Volk, in deſſen Anſchauung ſich nicht die Entwickelung der Welt zugleich mit der Entwickelung des Menſchen fortbewegte? Ueberall wird die Geſchichte der Menſchheit zugleich als Geſchichte der Welt angeſehen, dieſe beiden bilden concentriſche Kreiſe, und die

Anſicht über das Ende der einen geſtaltet ſich nach der Anſicht über das Ende der andern.

In China iſt die Anſicht, daß der Menſch das Band des Univerſums ſei, conſtitutiv für das ganze Religionsſyſtem. Der Menſch gilt als die dritte der drei ſichtbaren Hauptmächte der Welt, Himmel und Erde vereinigen ſich in ihm, er iſt ihr Extrakt und heißt geradezu ihr Herz (sin). Aber die Sehnſucht nach Erlöſung erſcheint dadurch gedämpft, daß der Menſch als Combination von Licht (yang) und Finſterniß (yn) angeſehen wird, ohne daß es der dieſem Volke eigenthümliche Tugendſtolz zur Erkenntniß der übererbten Sündhaftigkeit kommen läßt, welche in Störung des Gleichgewichtes der beiden Principien beſteht; die Sehnſucht nach dem Erlöſer fehlt aus ebendieſem Grunde und auch deshalb, weil der Kaiſer als höchſter Menſch, als Himmels- und Menſchenſohn, als Mittler zwiſchen Gott und Menſchen angeſehen wird. Die in die Zukunft gerichtete Sehnſucht geht daher nur auf einen höchſt heiligen Kaiſer, und wie das Paradies gedacht wird als das Kaiſerthum in ſeiner erſten Herrlichkeit, ſo das Ende als die durch einen Kaiſer ſchließlich wiederhergeſtellte Harmonie des Weltalls. Die chineſiſche Religion iſt ein wunderliches Gemiſch von Schamanismus und Rationalismus. Aber auch ſie gibt der Idee des Chriſtenthums inſofern Zeugniß, als ſie Himmel und Erde in den engſten Conner mit dem Menſchen ſetzt und die vollendete Schönheit des Univerſums durch die vollendete Tugend des Menſchen bedingt, denn die Sünde hat die Welt in Unordnung gebracht und durch einen ſchlechten Kaiſer verlieren Himmel und Erde ihre Schönheit und Anmuth.

Die verbreitetſte Form, in welcher die Idee der Palingeneſie unter den Völkern erſcheint, iſt die Lehre von den Weltaltern, deren bald vier, bald, indem die Palingeneſie ebenſo multiplicirt

wird wie in der Metempſychoſe die Auferſtehung, unbeſtimmbar viele angenommen werden. Die indiſche Vorſtellung von dem erſten Weltalter (satja-juga) iſt voll paradieſiſcher Erinnerungen; das Ende des vierten Weltalters (kali-juga), des laufenden, iſt das Weltende: dann werden, wenigſtens nach der Lehre des Sivaismus, auch die Götter vernichtet, und es bleibt nur Brahma der Einzige übrig. Schiva vereinigt ſich mit Wiſchnu und zerſtört die Welt durch Feuer, aber Bhavâni nimmt den Samen aller Dinge vorher auf in ihren Schooß und gebiert dann eine ſchönere Welt wieder. Indeß iſt das nur eine Form der Lehre von den Welterneuerungen (kalpa). Auch die Chaldäer, die Aegypter, die Zabier (Harrânier) lehrten, daß die Welt nach Ablauf eines großen Weltjahrs oder einer Weltperiode untergehe und ſich immer wieder erneuere. Die vier Weltalter Heſiods laſſen ſich aus den hierin erſichtlichen Culturzuſammenhängen der alten Welt erklären, aber Alex. v. Humboldt hat die gleiche Lehre bei den alten Mexicanern nachgewieſen, und daß auch in der altdeutſchen und nordiſchen Mythologie die gegenwärtige Welt der Gewalt des Feuers (muspel) erliegt, um ſich unter der Herrſchaft Eines Gottes wiederzuverjüngen, haben wir bereits in §. 23 bemerkt. Bei dieſer Uebereinſtimmung der entlegenſten Völkerkreiſe handelt es ſich hier um eine Vorſtellung, welche nicht die Erfindung einer Philoſophenſchule iſt, wie wenn die Stoiker Weltverbrennung (ἐκπύρωσις) und Palingeneſie unter ihren Dogmen haben. Daß die gegenwärtige Welt dereinſt einem Feuergericht erliegen wird, um neu zu erſtehen, dieſe Vorſtellung iſt offenbar eine tief im Bewußtſein des geſammten Alterthums gewurzelte.

Auf der Lehre von den Weltaltern ruht auch der von Plato im Staatsmann erzählte goldene Mythos, wonach Gott das Rad des Alls in Schwingung ſetzt, dann aber deſſen Freiheit walten

läßt. Die Folge davon iſt, daß die Schwingung zuletzt eine dem göttlichen Impulſe ganz entgegengeſetzte Richtung nimmt, ſo daß die Welt und Alles in ihr dem Verderben zu verfallen droht, weshalb denn Gott, fürchtend, daß ſie in der Unähnlichkeit unbegrenzten Abgrund entſinke, ſelbſt wieder das Ruder ergreift, ſie auf die andere Seite ſchwingt und ſo, Alles wieder beſſernd, ſie unſterblich und unveraltet darſtellt. Die Erinnerung an das verlorene Paradies erſcheint im Zuſammenhange dieſes Mythos, wie Plato ihn reproducirt, als Erinnerung an die Herrſchaft des Kronos, auf welche dann die noch fortdauernde Herrſchaft des Zeus gefolgt iſt. Zur Zeit wo Kronos König war — ſo lautet die Schilderung — hatte Gott ſeine Hand am Rade des Alls; die Theile der Welt waren ſämmtlich unter Götter vertheilt, die Heerden der Lebendigen hatten Dämonen zu göttlichen Leitern, unantaſtbar und ihren Heerden in Allem genügend. Darum war ein ſteter Friede und ein Leben ſonder Mühe. Wo jetzt Menſchen, auch voll göttlichen Lebens, leiten, da ſtand Gott ſelber als oberſter Hirt. Darum waren weder Staaten noch Sippen. Die Erde, Mutter Aller, ſpendete reichliche Früchte, ihr üppiges Gras war Teppich für die Nackten. Obgleich der Entwickelungsfortſchritt der Gegenwart im Verhältniß zu dieſer glückſeligen Anfangszeit der Weltperiode des Kronos nicht verkannt wird, ſo fühlt man der Schilderung doch die Sehnſucht nach Wiederbringung des Verlornen ab. Einen noch mehr der Idee des Chriſtenthums ſich nähernden Ausdruck findet dieſe Sehnſucht in jenem ſchon erwähnten Mythos, welchen Plato ſeinem Phädon einverwoben hat. Das was wir Erde nennen — leſen wir da unter Anderm — iſt nicht die wahre Erde; wir wohnen unten wie einer im Meeresgrunde, welcher noch nicht aufgetaucht iſt und das ſchönere Oben geſchaut hat. Die obere Erde, vom Himmel aus geſchaut, glänzt in viel herrlicheren Farben, und Alles, Pflanzen,

Steine und Berge, iſt dort vollkommener, durchſichtig und von ſchönerem Farbenſpiel. Unſere Edelſteine ſind nur kleine und noch dazu getrübte und verwitterte Bruchſtücke jener oberen Erde, welche eine Augenweide ſelig Schauender iſt. Was uns Meer iſt, iſt dieſen die Luft, und was uns Luft iſt, iſt dieſen der Aether. Ihr Leben iſt länger und geſünder, ihre Sinne ſchärfer, ſie leben in ſeligem Verkehr mit den Göttern, welche wahrhaftig unter ihnen wohnen, ſie ſchauen Sonne, Mond und Sterne, wie ſie wirklich ſind, und ſind demgemäß mit allen Gütern geſegnet. „Daß ſich dies Alles ſo verhalte — fügt Sokrates hinzu — ziemt zwar einem vernünftigen Manne nicht zu behaupten. Daß es aber entweder ſo oder ähnlich mit unſeren Seelen und ihrer Wohnung werden muß, wenn doch die Seele offenbar unſterblich *iſt*, dies, denke ich, ziemt ſich gar wohl und lohnt auch, es darauf zu wagen, daß man glaube, es verhalte ſich ſo. Denn es iſt ein ſchönes Wagniß, und man muß ſich mit ſolcherlei gleichſam ſelbſt beſprechen.“ Die Weisheit der Barbaren, d. i. des Orients, hat ſich in dieſen und anderen Mythen bei Plato mit der Weisheit des helleniſchen Occidents verſchmolzen. Der tiefen Melancholie, welche ſich durch die Gedichte Heſiods hindurchzieht, treten hier herrliche Troſtbilder entgegen. Die Mühſal der eiſernen Weltzeit währt nicht ewig, das Dunkel des Dieſſeits hat einſt ein Ende. Das Sehnen geht, obwohl noch durch kein Offenbarungswort (θεῖος λόγος) gelichtet, nach nichts Geringerem als nach dem neuen Himmel und der neuen Erde, die ſchon vor Gottes und der Seligen Angeſicht ſtehen, und nach dem neuen Jeruſalem, welches vom Himmel herabfährt auf die Erde, eine Hütte Gottes bei den Menſchen. Daß aber das ſelige Ende die Wiederbringung des untergegangenen ſeligen Anfangs iſt, das drückt ſich unter Anderm darin aus, daß die elyſiſchen Gefilde aus dem Hades hinaus in den Herrſchaftsbereich des Kronos verlegt

wurden. Die römiſche Poeſie verlangt geradezu nach Rückkehr der Saturnia regna.

Daß die zarathuſtriſche Lehre eine Neuſchöpfung des Himmels und der Erde durch Feuer hindurch kennt, haben wir bereits in §. 23 geſehen. Ahriman wird in dieſem Feuer nach einer Vorſtellung vernichtet, nach der andern geläutert: er iſt alſo nicht ein gleich abſolutes Princip wie Ormuzd. Und hier findet ſich die Lehre von der Palingeneſie in einem Zuſammenhange eschatologiſcher Vorſtellungen, welche die Zendreligion in nähere Beziehung zur bibliſchen Offenbarungsreligion ſetzen, als irgend eine andere der alten Religionen. Die Geſchichte beſtätigt auch dieſes Verwandtſchaftsverhältniß. Bei Jeſaia c. 40—66 heißt Cyrus in viel höherem Sinne als anderwärts, z. B. Nebucadnezar, der Geſalbte Jahve's, und es wird ihm ſogar Erkenntniß Jahve's zugeſprochen, deſſen Werkzeug er iſt. Zu keinem heidniſchen Volke iſt Iſrael in ein ſolches gottgewolltes Liebesverhältniß getreten wie zu dem perſiſchen, und keinem Könige der Heiden iſt von Seiten der Prophetie ſo hohe Ehre widerfahren wie Cyrus dem Achämeniden.

Es verdient beſondere Beachtung, daß wie in der perſiſchen Vorſtellung zugleich mit der Palingeneſie Ahriman geſtürzt wird, ſo in der indiſchen, der griechiſchen, die in Aeſchylos' Prometheus zum deutlichſten Ausdruck kommt, und in der ſcandinaviſch-germaniſchen die ganze dermalige Götterwelt ihren Untergang findet. In der Zeit, wo das Chriſtenthum in die Welt eintrat, war, wie wir aus Sueton und Tacitus wiſſen, die Ahnung zu banger Befürchtung geworden, indem man den Anſtoß zu der neuen Ordnung der Dinge vom Orient her erwartete. Virgil aber, der mit ſeiner Hoffnung am Römervolke haftet und in der vielbeſprochenen Ecloge Pollio als Vorläufer des Wunderkindes anſieht, mit welchem die wiedergebrachte goldene Zeit anbrechen

werde, frohlockt dieſer neuen Zeit entgegen und malt die mit ihr eintretende Verklärung der Geſammtnatur theilweiſe mit Farben, welche ſich den altteſtamentlichen prophetiſchen Bildern nähern, wie wenn er z. B. ſagt:

Sterben wird Schlangengezücht und die täuſchende Pflanze des Giftes
Sterben, und rings ſich erheben Aſſyriens edles Amomum — —
Schau wie Alles ſich freut des kommenden Wonnejahrhunderts!

Dieſes geheimnißvolle Kind, für welches Virgil fleht:

Sei nur dem kommenden Knaben, mit dem die eiſerne Ahnt
Endet und rings aufblüht ein goldnes Geſchlecht durch das Weltall,
Sei, o keuſche Lucina, ihm hold!

iſt im Grunde kein anderes als dasjenige, welches Jeſaia c. 9 in der Wiege begrüßt, wie er c. 7 ſeine jungfräuliche Empfängniß geweiſſagt hat, und Dante hat deshalb Virgil als heidniſchen Propheten ſich zum Führer durch das Jenſeits erkoren.

So hören wir aus der Heidenwelt allerlei Stimmen der Sehnſucht, reinere und verworrenere, welche auf eine Neugeburt der Welt um uns her gerichtet ſind. Alle Reſte paradieſiſcher Schöne, welche der Welt verblieben ſind, weiſſagen die Wiederbringung der entſchwundenen; ebendieſelbe Gotteskraft, welche noch heute den Kohlenſtoff zum Demant, die Thonerde zum Rubin, den Kieſel zum Bergkryſtall macht, wird durch Feuer hindurch dieſe gegenwärtige Welt in lichte Herrlichkeit wandeln. Daß die gegenwärtige Weltgeſtalt nicht ewig ſein kann, hat neuerdings Helmholtz mit rein naturwiſſenſchaftlichen Gründen erwieſen. Was aber für eine Weltgeſtalt an die Stelle der gegenwärtigen treten wird, das zeigt der Erhöhete, deſſen verklärte Leiblichkeit Anfang und Bürgſchaft nicht allein der Verklärung unſerer Leiblichkeit, ſondern der ganzen Erdwelt iſt. Erſt wenn im Weltall Liebe und Zorn geſchieden ſind und der Zorn in Liebe verſchlungen iſt, erſt dann iſt das Werk der Verſöhnung vollführt und alle Sehnſucht der Menſchheit, alle

Sehnsucht der Gläubigen, alles Seufzen und Harren der Creatur hat seine Befriedigung gefunden, und die Wahrheit des Pantheismus ist verwirklicht: Gott ist Alles in Allem.

Aber auch jetzt noch haben wir die Idee des Christenthums nicht vollständig entfaltet. Es fehlt ihr noch die Krone, welche ihrer Basis entspricht. Ihre Basis war Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit, ihre Krone ist die Trinität des göttlichen Wesens, wie es im Werk der Versöhnung aufgedeckt ist. Die drei ersten Momente entsprachen dem Inhalte des gemeinmenschlichen Bewußtseins, die drei letzten dem Inhalte gemeinmenschlichen Sehnens: dieses siebente ist die Grundbedingung der Verwirklichung ihrer aller.

Dritter Abschnitt.

Wie sich die Trinität gegen schlecht theistische Anschauung als das nothwendige Schlußmoment der Idee des Christenthums erweist.

§. 25. Trinität.

a) Das zu Beweisende.

Daß Gott ein dreieiniger ist, Ein Leben in drei Relationen, Ein Sein in drei Existenzen, eine zur Dreiheit erschlossene und einheitlich geschlossene Einheit, dieses Moment der Idee des Christenthums ist — so sagten wir — die Krone aller andern. Wenn wir hier nicht die Idee, sondern die Wirklichkeit des Christenthums zu reconstruiren hätten, so würden wir mit gleichem Rechte sagen können, daß die Dreieinigkeit Gottes die Wurzel des Christenthums sei, denn die Reihe der Thatsachen, auf denen die Religion der Erlösung ruht, hat in der Dreieinigkeit Gottes ihren übergeschichtlichen Urgrund.

Wir werden nun zuerst zu zeigen haben, daß Gottes Drei-

einigkeit wirklich ein Moment der Idee des Christenthums ist, um dann später zu beweisen, daß sie ein Moment derselben sein müsse, weil ohne sie weder der Inhalt des menschlichen Bewußtseins noch der des menschlichen Sehnens Wahrheit wäre. Daß sie ein Moment der Idee des Christenthums ist, dafür zeugt 1) das religiöse Selbstbewußtsein des Christen, sofern das durch Christum hergestellte neue Verhältniß Gottes und der Menschheit in ihm zu voller, wahrer Wirklichkeit geworden ist. Nur das religiöse Selbstbewußtsein eines solchen Christen kann Anspruch machen, neben dem Zeugniß der Schrift und dem Zeugniß der Kirche ein selbstständiges Zeugniß vom Wesentlichen des Christenthums abzulegen. Denn in einem solchen hat das Christenthum mittelst selbsteigner Erfahrung ein selbstständiges Dasein gewonnen, und er vermag aus diesem seinem Erfahrungsleben heraus den wesentlichen Inhalt desselben zu entfalten. Die Dreieinigkeit Gottes aber gehört zu dem Bestande dieses erfahrungsmäßigen Wissens so sehr, daß sie aus jedem Bestandtheile desselben in eigenthümlichem Lichte hervorstrahlt. Das ganze Leben des Christen als solchen ist Anfang, Fortgang, Vollendung der Gemeinschaft mit Gott dem Vater in Jesu Christo, dem Sohne des Vaters, durch die Wirkung des vom Vater durch den Sohn ausgehenden heiligen Geistes. Alle drei haben sich ihm geoffenbart und haben ihm sowohl ihren Unterschied als ihre Einheit zu erfahren gegeben, denn er steht zu den Dreien in einem dreifachen persönlichen Verhältniß als zu drei Personen, und dieses dreifache Verhältniß ist doch nur wesentlich Ein Verhältniß zu dem wesentlich Einen. Er fühlt ihre Wirkungen in sich kreisen, ohne sagen zu können, daß hier die Wirkung des einen aufhöre und die des andern beginne. Nahet ihm der eine, so nahen sich ihm in Ihm die beiden andern, und betet er zu dem einen, so betet er in Ihm zu den beiden andern. So hat

auch der einfältigste, aller Speculation unfähigste Christ das Erfahrungszeugniß in sich, in Gemeinschaft zu stehen mit einem Gott, dessen Wesen Eines, dessen Leben aber ein in drei Existenzen erschlossenes und einheitlich geschlossenes ist. Und mit diesem Erfahrungszeugniß steht er nicht allein, es ist 2) das übereinstimmige Bekenntniß der Kirche, welches sie aus gleicher Erfahrung abgelegt und, nachdem sie den rechten Ausdruck dafür gefunden, unerschütterlich festgehalten hat. Wie der Mensch sich weiß als Creatur Gottes, so weiß sich die Kirche als Haus Gottes, Leib Jesu Christi, Gebilde des Geistes beider; sie weiß als ihren Entstehungsgrund einen ewigen Liebesrathschluß Gottes, welchen der Vater gefaßt, der Sohn vollzogen und der Geist ihr besiegelt hat; sie weiß sich lebend und webend in der Gnade Jesu Christi, der Liebe des Vaters und der Gemeinschaft des heil. Geistes; sie weiß sich als Trägerin des Wortes, der Taufe und des Herrnmahls, dieser Gnadenmittel des Geistes, des Vaters und des Sohnes, und sie ist sich in ihrer aus vielen Personen bestehenden Wesenseinheit ein Fingerzeig auf die in drei Personen subsistirende Wesenseinheit der Gottheit, welche der eigentliche Ort ihres Daseins ist. Aus solchem erfahrungsmäßigen Bewußtsein ist das Bekenntniß der Kirche vom Dreieinigen hervorgegangen, welches, wenn es irrig wäre, alle Gottesverheißungen, die der Kirche gegeben sind, Lügen strafte: denn wenn die Kirche keine Erkenntniß des im Erlösungswerke offenbar gewordenen Gottes hätte, so stünde sie nicht in der Gemeinschaft des in alle Wahrheit leitenden Geistes, sie wäre nicht die Säule und Grundfeste der Wahrheit, sie widerspräche ihrem eignen Begriffe und wäre also eigentlich gar nicht vorhanden. Wie aber das religiöse Selbstbewußtsein des Einzelnen sich erwahrt durch das mit ihm und in sich selber übereinstimmige Bekenntniß der Kirche, so erwahrt sich das Bekenntniß der Kirche 3) durch das

immergleiche Zeugniß der heil. Schrift, von welchem es ausgeht als ſeinem Quell und worauf als auf ſeine Norm es je und je zurückgeht. Das Neue Teſtament, welches die im Erlöſungswerke geſchehene Enthüllung göttlichen Weſens bezeugt, iſt hier der Schlüſſel zum Alten, in welchem dieſe Enthüllung ſich pädagogiſch anbahnt. Im Neuen Teſtament aber hören wir, wie Gott der Vater ſeinen Sohn geſendet hat und dieſer von Gott in die Welt herab gekommen iſt, ſo daß alſo dem Sohne ein ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung vorausgehendes überweltliches und ſomit ewiges Sein bei dem Vater und von dem Vater zukommt, und wir hören weiter, wie der auferſtandene und erhöhete Gottes- und Menſchenſohn den heil. Geiſt herabgeſandt hat, damit er der Paraklet der Gläubigen ſei, damit er durch ſie rede und damit er ſie vertrete mit unausſprechlichen Seufzern, ſo daß alſo der Geiſt als Perſon erſcheint wie der Vater und der Sohn, von denen er ausgeht und in uns hernieder kommt. Die neuteſtamentliche Schrift bezeugt ſowohl die relative Selbſtſtändigkeit des Sohnes und des heil. Geiſtes im Verhältniß zum Vater als auch die mit und in dieſer relativen Dreiheit beſtehende abſolute Einheit Gottes, und zwar ſo durchgehend und deutlich, daß für alle, welche den Herrn reden laſſen und willig hören und ſich nicht aus dem Zuſammenhange der Kirche, welcher der Geiſt der Wahrheit inwohnt, ſelbſtiſch iſoliren, ein Irregehen nicht möglich iſt: Myriaden Geiſtesaugen ſehen doch mehr als zwei und Myriaden Herzen erkennen und fühlen doch gewiſſer als eines. So klingen alſo das Bewußtſein des Einzelnen, das Bekenntniß der Kirche und das Zeugniß der Schrift zuſammen, und dieſer durch alle Zeiten hindurchgehende Dreiklang iſt Lob und Preis des Dreieinigen.

Wir haben nun andeutend gezeigt, daß Dreieinigkeit Gottes ein weſentliches Moment der Idee des Chriſtenthums iſt;

unſere eigentliche nächſte Aufgabe aber iſt zu beweiſen, daß die Idee des Chriſtenthums die Dreieinigkeit Gottes mit Nothwendigkeit als ihren Abſchluß fordere. Dieſen Beweis haben wir vorzugsweiſe theiſtiſcher Anſchauung gegenüber zu führen. Was iſt Theismus? Der Deiſt, ſagt Kant in ſeiner Kritik der reinen Vernunft, glaubt einen Gott, der Theiſt aber einen lebendigen Gott. Dagegen ſagt Schelling in ſeiner Philoſophie der Offenbarung: „Theismus iſt der Begriff von Gott, wo er nur der Subſtanz nach als θεός, nicht als ὁ θεός geſetzt iſt; unter Theismus kann man daher die Denkweiſe verſtehen, die zur Erkenntniß des lebendigen Gottes nur nicht fortgeſchritten iſt.“ Wir werden dieſe beiden Begriffsbeſtimmungen combiniren müſſen, um unſeren Gegner richtig zu charakteriſiren. Der Deismus glaubt nur einen überweltlichen Gott, welcher die Welt ihrer Entwickelung nach den ihr eingegründeten Geſetzen überläßt; der Theismus glaubt zwar einen der Welt gegenüber lebendigen d. h. ihr ſelbſtwirkſam immanenten Gott, aber nicht einen in ſich ſelbſt lebendigen. Um zu einem ſolchen zu gelangen, muß er entweder zur pantheiſtiſchen oder zur trinitariſchen Gottesidee fortgehen. Denn entweder muß er, da Gott keine abſtracte leere Einheit ſein kann, das Weltleben zum Leben Gottes machen, oder er muß die Einheit Gottes als die Grundlage anerkennen, auf welcher ſich innerhalb der Gottheit ſelbſt ein immanentes ewiges Werden vollzieht. Das Eine führt zur pantheiſtiſchen, das Andere zur chriſtlichen Gottesidee, wobei man ſich durch die chriſtliche Ausdrucksweiſe jener nicht beirren laſſen darf. Wenn Schelling früher Chriſtum als den Gipfel des Endlichen und das Endliche als den aus dem Weſen des Vaters aller Dinge gebornen Sohn anſah, ſo war das Pantheismus in chriſtlichen Formeln. Daſſelbe gilt von der Trinitätslehre Hegels. Ebenderſelbe Hegel, welcher in der Vorrede zur

2. Ausg. seiner Encyklopädie Tholuck vorwarf, daß er die Trinitätslehre cavalièrement behandle, und welcher dem Rationalismus entgegen hielt, es müsse doch seltsam mit dem Christenthum bestellt sein, wenn das Grund- und Hauptdogma desselben nichts als einen handgreiflichen Verstoß gegen die einfachsten Sätze der Mathematik oder Logik seit mehr als tausend Jahren für die wichtigste religiöse Wahrheit habe ausgeben können, alterirte das Dogma in seinem innersten Wesen, indem er die Kosmogonie in die Theogonie verpflanzte und Welt und Logos als Produkt der Selbstveräußerung des Absoluten wesentlich identificirte. Diese Confundirung des Weltprocesses mit dem innergöttlichen Lebensprocesse ist, wie Staudenmaier in seiner Philosophie des Christenthums (1840) durch die gesammte Geschichte der Philosophie und speculativen Theologie hindurch nachgewiesen, das Gemeinsame der pantheistischen Gottesidee in allen Gestalten. Ebendeshalb bleibt auch dem Theismus, wenn er Bewegung, Inhalt, Leben in seine Vorstellung von Gott bringen will, nichts Anderes übrig, als entweder die Welt mit ihrem Werden und ihrer Entwickelung in das Selbstleben Gottes aufzunehmen, oder das christliche Dogma anzuerkennen. Verzichtet der Theismus hierauf, so bleibt sein Gottesbegriff ein in sich selbst leerer und unlebendiger. Gott ist, aber lebt nicht. Das Sein Gottes ist ein starres, ein verschlossenes, ein nothwendiges ohne Freiheit und, so zu sagen, bruta existentia. Denn wo Leben ist, da ist Schiedlichkeit; kein Lebendiges, sagt ein Dichterspruch, ist Eines, immer ists ein Vieles. Gegen diesen Theismus, der nur einen vermöge Herausſetzung der Welt und nicht einen ohne die Welt auch schon in sich selbst lebendigen Gott hat und nur auf halbem Wege stehen gebliebener Pantheismus ist, richtet sich unsere Beweisführung.

Unter unsere Gegner gehören auch zwei wesentlich unitarische

Religionen: das synagogale Judenthum und der Islam. Die Einheit Gottes im Gegensatze nicht allein zu heidnischem Polytheismus, sondern auch zum christlichen Trinitätsdogma, welches freilich oft genug durch Schuld seiner Vertreter den Schein des Tritheismus erregt hat, ist das Grund- und Hauptdogma des Judenthums. „Höre Israel der Herr unser Gott ist ein einiger Gott" (5. Mos. 6, 4) ist die Losung, mit welcher der Jude sterbend sein Leben aushaucht und mit welcher Tausend und aber Tausend seiner Märtyrer gestorben sind. Und in der That, das Christenthum wäre Rückfall ins Heidenthum, wenn es durch seinen Dreieinigkeitsglauben jenem Symbol aller Symbole Abbruch thäte, welches Mose in den Mund des Volkes der alttestamentlichen Offenbarung gelegt hat. In Wahrheit aber läßt es den sacrosancten Rahmen jenes echad (ein einiger) unzerbrochen und gibt nur dem Gottesbilde, das er einfaßt, Leben und Farbe. Auch der Islam geberdet sich dem Christenthum gegenüber als Hort des Monotheismus. „O ihr Schriftbesitzer — ruft Muhammed in der 4. Sure des Korans den Juden zu — überschreitet die Grenze eurer Religion nicht und redet nichts Anderes als die Wahrheit von Gott. Gewiß, der Messias Jesus, der Sohn Maria's, ist ein Gesandter Gottes und dessen Wort, welches er in Maria versetzt hat, und sein Geist. Glaubet also an Gott und glaubet seinem Gesandten. Saget nicht: es sind Drei. Enthaltet euch dieser Redensart, es wird besser für euch sein. Es ist nur Ein Gott, fern sei es daß er einen Sohn habe." Der Koran fordert also von den Juden Anerkennung Jesu als des Messias. Wir sind überzeugt, daß diese Anerkennung vorerst genügen und die richtige Antwort auf die Frage Agurs Spr. 30, 4 bei den Redlichen unter den „Schriftbesitzern" bald nachkommen würde.

Der moderne Theismus hat, ohne auf den christlichen Na-

men zu verzichten, eben dieses Bekenntniß einer starren und nur durch die Idee der Inweltlichkeit verlebendigten Einheit auf seine Fahne geschrieben. Er kann sich hierin selbst auf Schleiermachers Autorität berufen. Wie wir unsere Entfaltung der Idee des Christenthums mit der Trinität abschließen, so behandelt Schleiermacher diese am Schlusse seiner Dogmatik. Wenn er sie den Schlußstein der christlichen Lehre nennt, so heißt das leider nur, daß sie es ist, auf die er den letzten Stein seiner zersetzenden Kritik zu werfen hat. Er anerkennt keinen ewigen Sohn Gottes, nur ein Sein Gottes in dem geschichtlichen Christus, keinen ewigen Geist, nur einen das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeist. In diesem Sinne ist die Trinitätslehre an das äußerste Ende der Dogmatik verwiesen und Wegscheider freut sich, seinen Abschnitt de trinitate Dei mit den auf Schleiermacher bezüglichen Worten schließen zu können: locus de trinitate tanquam appendix dogmatices systemati annexus est.

Unsere apologetische Beweisführung wird nun gegenüber dem Unitarismus innerhalb und außerhalb der Christenheit zu zeigen suchen, daß durch den trinitarischen Gottesbegriff Wahrheit und Wirklichkeit aller specifischen Momente des Christenthums bedingt ist; daß das offenbar gewordene Mysterium eine der menschlichen Vernunft zwar nicht demonstrativ begreifliche, aber doch wenn sie sich durch dessen Offenbarung erleuchten läßt, einleuchtende Wahrheit ist, und daß dieses Mysterium auch schon ehe es offenbar wurde sich mannigfach präfigurirt und im Voraus angekündigt hat. Wir setzen dabei die Wahrheit des Dreieinigkeitsglaubens voraus, obgleich nicht die unüberschreitbare Vollreife kirchlicher Erkenntniß. Wir räumen mögliche Vertiefung ein, aber nicht berechtigten Umsturz. Denn die Christen können irren, die Kirchen können irren, aber das

erfahrungsgemäße Wissen der Kirche um ihre Fundamente irrt nicht.

§. 26. Trinität.

b) Beweis aus dem bedingenden Verhältniß zu dem Inhalte menschlichen Bewußtseins und Sehnens.

Ist es uns gelungen, sowohl den geschlossenen Zusammenhang als die probehaltige Wahrheit der bisher entfalteten Momente der Idee des Christenthums zu erweisen, so wird es uns nun hoffentlich auch gelingen zu zeigen, daß die Voraussetzungen, welche die Grundlagen des Christenthums bilden, erst durch die Dreieinigkeit Gottes ihre schließliche Bestätigung und die Thatsachen, welche das Wesen des Christenthums bilden, erst durch ebendieselbe ihre sonst nicht denkbare Vollziehbarkeit erhalten.

Ohne die Dreieinigkeit Gottes ist vor allem diejenige Versöhnung, welche Inhalt des menschlichen Sehnens ist, nicht denkbar und nicht möglich. Der Mensch hat das Einheitsverhältniß zu Gott, in das er geschaffen war, selbstwillig zerrissen. Wie noch jetzt eine einzige Sünde oft von verderblichen Folgen ist für das Leben des Einzelnen bis zu dessen äußerstem Endpunkt, so hat die widergöttliche Entscheidung der Erstgeschaffenen, welche nicht blos Sünde derselben als Einzelner, sondern zugleich der durch sie repräsentirten Gattung war, unabsehbares Elend über die ganze Menschheit gebracht. Sollte der Menschheit aus ihrem Sündenverderben geholfen werden, so mußte innerhalb der Menschheit ein sündloser schlechthin heiliger Mensch erstehen, welcher dem mißrathenen adamitischen Anfang einen neuen, der göttlichen Idee des Menschen genügenden entgegenzustellen fähig wäre. Daß ein solcher Mensch aus der adamitischen Menschheit heraus entstehe, war unmöglich, da mit der natürlichen Fortpflanzung sich auch die sündige Natur fortpflanzt. Andererseits war es aber auch nicht zulässig, daß Gott ihn in die adamitische

Menſchheit mit Umgehung dieſer hineinſchaffe, denn ein ſolcher hätte zwar ein Ideal für die beſtehende Menſchheit ſein können, aber ohne zugleich die ihr eingepflanzte Macht der Verwirklichung dieſes Ideales zu ſein, mit andern Worten: er hätte ſie, weil außer allem Zuſammenhang mit ihr ſtehend, nicht zu regeneriren vermocht. Wie konnte es denn alſo innerhalb der Menſchheit zu einem neuen heiligen Anfang kommen, wenn die Menſchheit ſelbſt ihn nicht aus ſich heraus beſchaffen und wenn er auch nicht außer dieſer Menſchheit geſchaffen werden konnte? Wie konnte Gott inmitten der alten Entwickelung den Anfang einer neuen heiligen begründen, ohne die Einheit der Geſchichte der Menſchheit zu zerſtören? Wir ſagen nicht: Er ſelbſt mußte Menſch werden. Denn die Menſchwerdung Gottes iſt ein jenſeit aller Syllogismen liegendes Geheimniß freier Liebe. Aber nachdem es offenbar und wirklich geworden iſt, müſſen wir ſagen, daß eine andere Hülfe nicht denkbar, als ebendieſe alles Denken überſteigende, welche der Menſchheit wirklich widerfahren iſt. Wäre aber Gott eine unterſchiedsloſe Einheit, ſo wäre ſie unausführbar geweſen. Menſchwerdung Gottes in der Totalität ſeines Weſens iſt ein ſchlechthin unvollziehbarer Gedanke. Nun aber da Gott, wie er ſich ſelber bezeugt, ein dreieiniger iſt, unterſcheidet ſich Gott der den Anfang ſetzt, und Gott der der Anfang wird, und Gott der den Anfang vermittelt. Die Menſchwerdung Gottes iſt eine That, welche der Dreieinige aus ſich herausſetzt, ohne daß er darin aufgeht.

Jedoch befinden wir uns hiermit noch nicht im Mittelpunkt des Beweiſes dafür, daß das der Idee des Chriſtenthums weſentliche Moment der Verſöhnung die Dreieinigkeit Gottes fordert. Der neue Anfang war nicht herzuſtellen ohne Verſöhnung d. h. nicht ohne Sühne der Schuld (expiatio) und nicht ohne Wiederherſtellung der zerriſſenen Einheit (reconciliatio). Die Ohn-

macht der Menſchen aber war weder das Eine noch das Andere zu leiſten im Stande, beides iſt nur denkbar als Werk entgegenkommender göttlicher Gnade. Aber ohne Sühne konnte auch Gott die Schuld nicht erlaſſen, denn er iſt der Heilige und ſein Zorn iſt nicht Laune der Willkür, ſo daß er ihn ohne weiteres unterdrücken könnte; ebenſowenig konnte er mit der Menſchheit ſich ohne vorgängige Wandlung derſelben wiedervereinigen, denn er iſt der Heilige und ſein ſittlicher Wille iſt die Forderung ſeines Weſens, ſo daß er ihn nicht, ohne mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, aufgeben oder herabſtimmen kann. Auch hier zeigt ſichs, daß bei der theiſtiſchen Einzigkeit Gottes der Knoten, den die Sünde der Menſchheit geſchürzt hat, nur zerhauen, nicht gelöſt werden kann. Der Begriff der Verſöhnung fordert einen zu Verſöhnenden und einen die Verſöhnung Vollbringenden: das Object der Verſöhnung iſt Gott, aber auch das Subject der Verſöhnung, der Verſöhner ſelbſt, konnte bei dem ſchlechthinigen Unvermögen der Menſchheit nur Gott ſein, und doch nicht außer der Menſchheit, da es eben die Menſchheit iſt, welche, um ungeachtet der nicht ungeſchehen zu machenden Sünde von Gott geliebt werden zu können, Gott zu verſöhnen hat. So ſehen wir uns auch hier auf Menſchwerdung Gottes und alſo einen erfüllteren Gottesbegriff, als den theiſtiſchen, hingedrängt. Eine Menſchwerdung Gottes, welche ſich den mittleriſchen Zweck ſühnenden Thuns und Leidens ſetzt und dieſen Zweck durchſetzt, iſt nicht denkbar, ohne daß Gott ſeine göttliche Daſeins- und Wirkungsweiſe mit der menſchlichen vertauſcht und die göttliche Herrlichkeit, deren er ſich entäußert, durch Leiden des Todes hindurch wiedergewinnt. Die Menſchwerdung iſt alſo Beſchreitung eines Weges, welcher von der Gottheit aus durch die Tiefe menſchlichen Elends hindurch zur Gottheit zurückführt; was nicht denkbar, wenn Gott eine Einheit in ſchlechthin Einer

Exiſtenz wäre, denn dann wäre der Weg ohne feſten Ausgangsort und ohne feſtes Ziel, und das Weſen der Gottheit wäre in der Perſon des Menſchgewordenen aufgegangen, was ebenſoſehr dem Weltverhältniſſe Gottes als der Doppelſeitigkeit des Begriffs der Verſöhnung widerſpricht.

Die Verſöhnung iſt das Centrum des Chriſtenthums. Iſt einmal erwieſen, daß Verſöhnung nicht denkbar iſt ohne gottmenſchlichen Mittler, ſo läßt ſich nun auch unſchwer weiter zeigen, daß das Chriſtenthum ſowohl in auf- als abſteigender Linie der Momente ſeiner Idee einen gottlebendigeren Gottesbegriff fordert, als den theiſtiſchen. Von dem Moment der Verſöhnung aus erkannten wir als weiteren Gegenſtand menſchlichen Sehnens eine aus der Gemeinſchaft mit Gott hervorgehende Gemeinſchaft der Menſchen in Gott, ein zwar irdiſch ſich darſtellendes, aber nicht der gegenwärtigen Welt angehöriges geiſtliches, heiliges, allumfaſſendes Gemeinweſen, alſo das was das Chriſtenthum uns in der Kirche oder neuen Menſchheit verwirklicht zeigt; eine ſolche Gemeinſchaft, welche in dieſer Welt und doch nicht von dieſer Welt iſt, war nicht herſtellbar, ohne daß Gott in die alte Menſchheit einging, um als Gottmenſch der Begründer einer neuen Menſchheit und, in die Herrlichkeit der Gottheit zurückgegangen, das ewige himmliſche Haupt dieſes gleicher Verklärung gewärtigen menſchlichen Organismus zu werden. Auch das Moment der Palingeneſie fordert die Dreieinigkeit Gottes, denn ohne dieſe iſt nur entweder eine bloſe Entwickelung innerhalb der Schranken der Sünde und des Todes, oder eine blos paſſive Umſchaffung möglich, nicht aber eine ſchöpferiſche That Gottes, bei welcher die Menſchheit in ihrem Haupte mitthätig. Dieſe Mitthätigkeit iſt aber erforderlich, da der Menſch und die Geſammtcreatur zu Einer Geſchichte zuſammengegeben ſind und die Idee des Menſchen den Beruf in

ſich ſchließt, die Geſammtcreatur mit ſich zur Verklärung empor-zuführen; die Palingeneſie wird alſo, wenn ſie geſchieht, ein Werk ſein müſſen, an welchem die Menſchheit mitbetheiligt iſt, und das iſt nur durch das Wunder der Menſchwerdung denkbar geworden, vermöge welcher Gott ſelbſt ſich zum verklärten und verklärungsmächtigen Haupte einer wiedergebornen Menſchheit gemacht hat.

So ſtellt ſich alſo heraus, daß was der Menſch erſehnt ohne Unterſchiedlichkeit Gottes in ſich ſelbſt unerfüllbar war. Aber auch zu der Wahrheit deſſen was das Bewußtſein des Menſchen erfüllt ſteht die Dreieinigkeit Gottes in bedingendem Verhältniß. Das Bewußtſein von Sünde und Tod wäre ein anderes, als wir es befunden haben, indem es ohne das Sehnen nach dem wäre, was nur die Menſchwerdung Gottes leiſten konnte. Es wäre ein Bewußtſein von Sünde, welchem der Trieb der eigenen Genugthuung, ein Bewußtſein von Tod, welchem der Trieb der Selbſterlöſung (nicht ſowohl des Individuums, als der Menſchheit) weſentlich und nothwendig. Und an ſelbſtquäleriſchen und ſelbſtbetrügeriſchen Verſuchen der Art hat es auch nicht gefehlt, aber nicht ohne daß die Siſyphus-Arbeit dieſes erfolgloſen Beginnens immer wieder und immer ſtärker das dem menſchlichen Bewußtſein weſentliche und nothwendige Poſtulat eines Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen bekräftigt hat.

Auch das Bewußtſein der Geſchaffenheit der Welt wäre ein anderes, als es wirklich iſt, indem die Gottesbildlichkeit der Welt und die Abzielung derſelben auf den Menſchen nicht in eins, ſondern außer einander fielen; denn das Ziel der Schöpfung iſt der gottvereinigte Menſch und in ihm die gottvereinigte Welt, die Sünde des Menſchen hat die Erreichung ihres Schöpfungszieles ihrerſeits vereitelt, bei der Dreieinigkeit Gottes aber iſt die Menſchwerdung möglich, welche trotz der Sünde zur Er-

reichung des Schöpfungszieles führt und deshalb selber das der Menschheit und in ihr der Welt in Voraussicht der Sünde gestellte Schöpfungsziel ist, während ohne Dreieinigkeit Gottes, nachdem die Sünde zur weltbeherrschenden Macht geworden, Gott und Welt unvermittelt auseinanderfallen.

Endlich wäre auch das Bewußtsein der Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und des Menschen ein anderes, indem Gott und der Mensch entweder so außer einander wären, daß dieser sich nur von Gott gesetzt wüßte, oder der Mensch so in Gott und Gott in ihm wäre, daß nichts von der Menschheit ausgesagt werden könnte, was nicht sofort in Gott zurückgeführt sein wollte, während nun das Bewußtsein von der Persönlichkeit dieses Verhältnisses so angethan ist, daß es an der Thatsache der Vollendung dieses Verhältnisses in dem Menschen, welcher Gott ist, die Verwirklichung und Erfüllung seiner selbst hat. Denn nun liegt zu Tage, daß der Mensch weder geschieden von Gott noch identisch mit Gott, sondern in ein persönliches Wechselverhältniß zu Gott hineingeschaffen ist — im Gottmenschen ist die Menschheit mit Gott vollkommen geeinigt, die Verschiedenheit beider ist gewahrt und die durch die Sünde bewirkte Geschiedenheit aufgehoben.

So findet also die Idee des Christenthums erst in der Dreieinigkeit Gottes ihren Abschluß. Diese ist das Princip, welches über allen ihren Momenten steht, sie alle beherrscht und alle durchdringt und durchwirkt. Wir haben dies dargethan, indem wir vorzugsweise nachwiesen, daß Gott nicht ohne den Sohn ist. Das ist auch wirklich die eigentliche apologetische Aufgabe. Die volle Erkenntniß des heil. Geistes ist nur vom Sohne aus erreichbar. Ohne den Sohn möchte man das Verhältniß Gottes und seines Geistes als ein emanatistisches fassen, aber vom Sohne aus erscheint auch der heil. Geist als persönliche göttliche Existenz. Die Unterscheidung Gottes, welcher die

Verſöhnung veranſtaltet, und Gottes, der die Verſöhnung mittleriſch leiſtet, führt in Zuſammenhalt mit unſerem Bewußtſein, daß Gottes Geiſt unſeres Lebens Grund, ſowie der Lebensgrund alles Geſchaffenen iſt, von ſelbſt zu der Folgerung, daß es eben dieſer Geiſt Gottes ſein wird, welcher das durch die Verſöhnung wiederhergeſtellte Leben aus und in Gott uns zu eigen macht. Ebendas wird die Hauptfrucht der Verſöhnung ſein, daß der Geiſt, der uns ſchöpfungsweiſe inwohnt, nun erlöſungsweiſe als Geiſt des Vaters und des Sohnes in uns wohnt und waltet. Iſt es aber des Geiſtes Werk, die Verſöhnung in unſer Bewußtſein und Leben einzuführen, ſo muß er ſelbſt ein ſelbſtbewußter ſein. Dieſe Gedanken liegen ſo nahe, daß wir, auch ohne hier weiter auf die Perſönlichkeit des heil. Geiſtes einzugehen, den Nachweis geleiſtet zu haben glauben, daß ſowohl der Inhalt menſchlichen Bewußtſeins, auf den das Chriſtenthum ſich gründet, als der Inhalt menſchlichen Sehnens, den zu befriedigen es ſich anheiſchig macht, den trinitariſchen Gottesbegriff fordern.

Von der Verſöhnung als dem Centrum der Idee gingen wir aus. Sie iſt auch das Centrum menſchlichen Sehnens. Wir ſind zufrieden, wenn wir nicht ohne Erfolg gezeigt haben, daß ſich bei theiſtiſcher Anſchauung keine Erfüllbarkeit dieſes Sehnens nach Verſöhnung erſehen läßt. Denn wenn man meint, daß Gott ohne weiteres die Sünde vergeben könne, wofür Pécaut ohne Verſtändniß der altteſtamentlichen Heilsökonomie auf die Pſalmen verweiſt, ſo verringert man die Schuld der Sünde und entzieht der Liebe Gottes ihre Heiligkeit. Das Myſterium der Trinität iſt auch das offenbar gewordene Myſterium der heiligen Liebe. Ein Myſterium läßt ſich nicht dialektiſch erſchließen, wohl aber mittelſt eines in der Bahn ſeiner Vorausſetzungen und Folgen ſich bewegenden Denkens als nothwendig begreifen. Aber auch in ſich ſelbſt iſt es, nachdem es offenbar

geworden, relativ begreiflich, denn so wahr es ist, was einmal St. Bernhard sagt: Was ist der Vernunft mehr entgegen als mit der Vernunft über die Vernunft hinausfliegen wollen (quam ratione rationem conari transscendere): so wahr ist auch Augustins ex fide intellectus, wahrer als Tertullians credo quia absurdum est, welches so wie es lautet das Geglaubte ebensosehr wie den Glaubenden verunehrt.

§. 27. Trinität.

c) Nachweis der relativen Begreiflichkeit des offenbar gewordenen Mysteriums.

Schelling sagt irgendwo: „Nachdem Wahrheiten geoffenbart worden sind, sind sie kein Geheimniß mehr. Dies zu behaupten wäre ein Widerspruch.“ Aber das ist doch nur halb wahr. Der ewige Liebesrathschluß Gottes ist offenbar geworden (ἀπεκαλύφθη), indem er in Christo zur That wurde, und ist kund geworden (ἐφανερώθη), indem zur That die Deutung hinzutrat, aber das apostolische Wort nennt ihn auch nach seiner Verwirklichung noch ein Mysterium. Daß dieser ewige Liebesrathschluß eine innergöttliche Thatsache ist, das ist, nachdem er in geschichtliche Erscheinung getreten, kein Geheimniß mehr, aber das Wesen dieser Thatsache in sich selber bleibt ein Geheimniß, auch nachdem ihr Vorhandensein ein Geheimniß zu sein aufgehört hat. Das Wesen der Thatsache bleibt deshalb, auch nachdem es sich offenbarungsweise erschlossen, ein Geheimniß, weil alles Göttliche nie sich der Creatur erschöpfend offenbaren und nie von der Creatur erschöpfend erkannt werden kann. Das Göttliche deckt sich nie mit der creatürlichen Erkenntniß: diese kann ihm immer näher kommen, immer tiefer eindringen, aber sie wird nie damit fertig, kommt nie völlig an dasselbe hinan oder gar darüber hinaus, es bleibt ihr ewig transscendent.

Es ist jedoch ebenso wahr, daß das Göttliche, insofern es sich offenbart, neben dieser Seite der Unbegreiflichkeit eine Seite der Begreiflichkeit hat, ohne welche es nie Inhalt unseres Bewußtseins werden könnte, sondern unserem Geiste auf immer als etwas Fremdes, ihm nicht zu Assimilirendes entgegenstände. Nachdem das Göttliche geschichtlich offenbar geworden ist, subjektivirt es sich überzeugungskräftig und lebenskräftig in jedem sich ihm erschließenden Herzen: es kann und will erfaßt und ergriffen und also auch gefaßt und begriffen werden. Nachdem es in der Geschichte zur That und im Menschen zum Glaubensinhalt geworden, entsteht aus dem Glauben, der es erfaßt hat und dem es innerlich geworden ist, ein immer tieferes Erkennen desselben. Deshalb sagt der Herr zu seinen Jüngern Matth. 13, 11: Euch ist's gegeben zu erkennen die Geheimnisse (γνῶναι τὰ μυστήρια) des Reiches Gottes, d. h. nicht blos zu wissen, daß sie Geheimnisse sind, sondern immer tiefer einzudringen in die Tiefen ihres Wesens. Und nachdem der Apostel 1. Cor. 2, 6—11 die im Erlösungswerke entfaltete göttliche Weisheit als den Inbegriff dessen gepriesen, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen, fährt er fort, sich mit den Gläubigen zu Corinth zusammenfassend: „Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist, denn der Geist erforschet Alles, auch die Tiefen der Gottheit." Der das Innerste göttlichen Wesens und Willens durchdringende Geist Gottes ist es, welcher dem Bewußtsein der Gläubigen die in der Heilsgeschichte offenbar gewordenen Mysterien aufschließt. Dieses Aufschließen hat zwar an der Beschränktheit des menschlichen Geistes seine Schranke, aber doch auch an dem göttlichen Geiste die Gewähr objektiver Wahrheit. Also liegt in dem Begriffe der Mysterien des Christenthums nicht das Ausgeschlossensein von allem Wissen, wie überhaupt nicht in dem Begriffe des Mysteriums. Denn

auch ſeiner Herkunft nach bedeutet das Wort nicht, wie Chryſoſtomus erklärt, das Nichtwißbare und Unausſprechliche (τὸ ἀγνοούμενον καὶ ἀπόῤῥητον), ſondern das Verborgene, welches nur dem ſich enthüllt, welcher eingeweiht iſt (μεμύηται).

Ein ſolches Myſterium iſt auch die Trinität. Es will vor allem geglaubt ſein. Denn ſchon das Sein Gottes und das Sein unſeres Geiſtes ſind Noûmena des Glaubens. Wir ſchauen weder Gott noch unſeren Geiſt: wir erfaſſen beide mittelſt des Glaubens, indem wir durch die Erſcheinungen hindurch, welche das Daſein beider bezeugen, zu ihnen als ihrem Realgrunde hindurchdringen und von deſſen Exiſtenz uns überzeugen. Es gibt für uns überhaupt kein wurzelhaftes Erkennen, welches nicht durch den Glauben vermittelt wäre. So erkennen wir auch Gott als Dreieinigen mittelſt des Glaubens, welcher ihn als Realgrund der Thatſachen des Erlöſungswerks und unſeres damit zuſammenhängenden Geiſteslebens erfaßt. Der Schluß, daß Gott ein dreieiniger iſt, iſt uns ſo gewiß als der Schluß cogito ergo sum, denn wie dieſen unſer natürliches Bewußtſein vollzieht, ſo jenen unſer geiſtliches. Dieſen Schluß kann freilich Keiner vollziehen, in welchem nicht die objektive Geſchichte des Erlöſungswerks zur inneren Geſchichte, zum ſelbſteignen Erlebniß geworden iſt. Wer nicht erfahren hat den Zug des Vaters zum Sohne, und nicht ſagen kann: Nicht ich lebe, ſondern Chriſtus lebet in mir, und nicht vernommen hat in ſich die unausſprechlichen Seufzer des heil. Geiſtes: der wird natürlich von Gottes Dreieinigkeit weder wiſſen noch auch wiſſen wollen. Alle theiſtiſche und pantheiſtiſche Entleerung und Verkehrung des chriſtlichen Gottesbegriffs hat ihren letzten Grund in dem Mangel an dieſer Glaubenserfahrung, welche Jedermann zugänglich, aber nicht Jedermanns Ding iſt.

Nachdem der Glaube Gott als Dreieinigen erfaßt hat, be-

darf er dafür keines außerhalb seiner selbst gelegenen Beweises. Denn der Glaube ist nach Hebr. 11, 1 πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, d. h. er ist dadurch, daß das Unsichtbare ihm substantiell innerlich geworden, in sich selber die Ueberzeugung und sich selber Zeugniß von dessen Realität. Er ist sich selbst Beweis und braucht also auf keine Beweisführung zu warten. Auch ist es dem Glaubenden nicht möglich, dem Nichtglaubenden die Dreieinigkeit Gottes zwingend zu beweisen. Denn erstens erkennt die Vernunft überall nichts, wenn nicht der Wille, dieser Beweger aller Seelenkräfte, dabei ist, und Hobbes hat Recht, wenn er einmal sagt, daß die Menschen, wenn sie ein Interesse dabei hätten, die Elemente des Euklid anzweifeln würden. Zweitens aber läßt sich überhaupt nicht demonstriren was vor allem geglaubt sein will, um erkannt zu werden. Denn erst durch den Glauben wird uns das Objekt so nahe, daß die Erkenntniß beginnen kann. Wie wir nichts Natürliches erkennen können, wenn wirs nicht hernehmen und untersuchen, so können wir nichts Geistliches erkennen, wenn wirs nicht annehmen und mehr und mehr in Erfahrung bringen.

Aber da alles Göttliche eine Seite der Begreiflichkeit hat, ohne welche es der menschlichen Vernunft auf immer heterogen bliebe und nicht in sie eingehen könnte, so kann der Gläubige aus der Glaubenserkenntniß seiner Vernunft heraus — denn wir glauben ja mit der Vernunft, nicht mit Händen oder Füßen — dem Ungläubigen Beweise für Gottes Dreieinigkeit bringen, welche ihm wenigstens zeigen, daß die Vernunft des Christen das aus guten Gründen höchst vernünftig findet, was der seinigen als absurd erscheint, und welche dazu beitragen können, seinen Willen zu demüthiger Beugung unter das Mysterium, zu gläubiger Hinnahme desselben geneigt zu machen. Diese Beweise, welche das Geheimniß gegen die Anklage der Absurdität

vertheidigen und zu innerer Erfahrung desselben locken wollen, liegen innerhalb der Aufgabe der Apologetik. Die Aufgabe ist gefährlich. Denn Gott allein kann Gott begreifen und der endliche Geist, welcher sich vermißt, das Wesen Gottes mit logischer Nothwendigkeit entwickeln zu wollen, profanirt Gott den Absoluten. Deshalb verzichten wir von vornherein darauf, beweisen zu wollen, daß Gott, um Gott zu sein, ein Dreieiniger sein müsse: wir begnügen uns zu zeigen, daß das geoffenbarte Mysterium uns Aufschlüsse über das Wesen gibt, welche sich mit der Gottesidee unserer Vernunft zusammenschließen.

Solcher Art sind diese Aufschlüsse wirklich. Gott als der Dreieinige ist 1) absolutes Leben. Denken wir Gott vor allem als ewige Substanz, so müssen wir diese, damit sie nicht todtes und bestimmungsloses Sein sei, als Lebenspotenz oder Lebensprincip fassen und zwar, um nicht das bewußtlose Entstehen des Natürlichen aus der Zelle auf Gott überzutragen, als ein solches Lebensprincip, dessen Werdedrang bewußter Willensdrang ist, also als Ineinander von Sein und Wollen, Nothwendigkeit und Freiheit, und wenn wir davon abstehen, das Leben, zu dem sich dieses Lebensprincip entfaltet, mit dem Werde- und Entwickelungsproceß der Welt zu identificiren, so müssen wir eine innergöttliche weltfreie Entfaltung desselben annehmen. Dieser Gedankenreihe wird Niemand (außer von dem ausgeschlossenen pantheistischen Standpunkt) die Denknothwendigkeit bestreiten können. Wir dürfen aber auch noch hinzufügen (wenn auch nicht a priori), daß diese innergöttliche Entfaltung des göttlichen Lebens ihrem Grundschema nach jedenfalls eine trinitarische sein müsse, denn die Drei ist die Grundzahl des in sich selbst zurückkehrenden Processes. Gott als der Dreieinige ist absolutes, d. i. aus sich selbst erfülltes und in sich selbst vollendetes Leben. Dieses Leben aber läßt sich nicht anders denken, denn

als Leben der Liebe; Liebe ist ja überhaupt die Wurzel alles Lebens und heilige Liebe ist das Wesen alles Guten. Gott der Dreieinige wird also 2) absolute Liebe sein. Liebe aber ist immer ein Verhältniß von Ich und Du, ein Leben des Einen in dem Anderen als seinem alter ego. Wäre nun Gott unterschiedslos Einer, so könnte er nicht die Liebe sein, denn Selbstliebe ist Werthhaltung seiner selbst, aber nicht eigentlich Liebe. Und wäre die Welt oder die Menschheit das ewige Objekt, vermöge dessen Gott die Liebe ist, so wäre er nicht die Liebe in sich selber. Nach dem trinitarischen Gottesbegriff hat der Vater sein anderes Ich, das ewige Objekt seiner Liebe, an dem Sohne, und der von ihnen ausgehende heil. Geist, der Geist der Liebe, vollendet das Wechselverhältniß der Liebe des Vaters und Sohnes zu einem innergöttlichen Kreisen, in welchem die Einheit nicht minder als der Unterschied beider gewahrt sind. Mögen wir also von der Idee des Lebens oder der Liebe ausgehen, in beiden Fällen ergibt sich uns ein dreifältiges Werden, in welches das als Substrat des Werdens vorauszusetzende Sein auseinandergeht und in welchem es aufgeht. Aber von der Idee des Lebens aus gelangen wir nur zur Persönlichkeit des Vaters und nicht zur Persönlichkeit des Sohnes und Geistes, von der Idee der Liebe aus nur zur Persönlichkeit des Vaters und Sohnes, nicht aber zur Persönlichkeit des heil. Geistes, deren Nothwendigkeit auch Liebner und nach seinem Vorgange Peip nicht zu erweisen vermocht haben. Die Persönlichkeit des Geistes zu begreifen, wird nur auf dem Wege eines über Leben und Liebe hinausliegenden Begriffs gelingen; dieser Begriff liegt auch nahe genug, wir wagen ihn aber hier, wo es gilt, Gewisses mit Gewissem zu vertheidigen, weder aufzustellen, noch mit Hinzunahme der Doxa als des Dreieinigen ewiger Wohnung weiter zu verfolgen — wir bemerken nur, daß der heil. Geist die den Lebens- und

Liebeszwecken des Vaters und Sohnes dienende Hypoſtaſe iſt, in der Abfolge der drei Perſonen die dritte, und ſagen, bei einem Begriffe, der unterhalb des von uns gemeinten liegt, ſtehen bleibend: Gott der Dreieinige iſt 3) abſoluter Organismus. Das Eine Sein der Gottheit geht auseinander und geht auf in drei Perſonen, deren jede Herr dieſes Seins iſt und welche zuſammen ebendieſes Eine nothwendige, zum Leben der Freiheit und Liebe entfaltete Sein ſind. Gott der Dreieinige zeigt ſich in dieſem Proceſſe als der über die geſchöpfliche Natur wie den geſchöpflichen Geiſt Erhabene. Denn die geſchöpfliche Natur wird ſich zwar ſubſtantiell objektiv, aber ohne ſich ihrer ſelbſt bewußt zu werden; der geſchöpfliche Geiſt wird ſich ſeiner bewußt, aber ohne ſich ſubſtantiell objektiv zu werden. Der geſchöpfliche Geiſt weiß ſich als Sein, aber ohne Anſchauung des Seins; die geſchöpfliche Natur ſchaut ſich ſelbſt, aber ohne ſich als Sein zu wiſſen. Sind an Natur und Geiſt dergeſtalt zwei Vorzüge vertheilt, welche erſt zuſammen das Vollkommene ausmachen, ſo können wir vorausſetzen, daß ſich beide Vorzüge im göttlichen Weſen beiſammen finden, nämlich Selbſtbewußtſein im Gegenſatz zur geſchöpflichen Natur und Selbſtbewußtſein mittelſt weſenhafter Selbſtobjektivirung im Gegenſatze zum geſchöpflichen Geiſte. So iſt es denn auch nach dem trinitariſchen Gottesbegriff: die Dreieinigkeit iſt ein abſoluter Organismus mit den ewigen Prototypen jener creatürlichen Analoga, welche, ihre eigne Relativität bezeugend, an das Natur- und Geiſtesleben vertheilt ſind. Der Dreieinige iſt abſolute Perſönlichkeit in drei perſönlichen Exiſtenzen — die drei Selbſtbewußtſein mit ihren relativ ſelbſtſtändigen, aber ineinanderliegenden Centren conſtituiren zuſammen das abſolute einheitliche Selbſtbewußtſein der Einen abſoluten, d. h. in dieſer Dreiheit vollendeten Perſönlichkeit.

Ein besonderes Interesse der Apologetik besteht darin, den Schein des Tritheismus von dem christlichen Grunddogma abzuwehren. Sie hat zu diesem Zwecke dem Gegner entgegenzuhalten 1) daß das was wir im trinitarischen Processe nach einander und auseinander denken in ewiger Simultaneität angeschaut sein will; 2) daß die Zeugung des Sohnes das Werden des Vaters als solchen und des Sohnes zugleich ist; 3) daß das Sein, welches gleichsam der durch Bewegung des Willens zur Entfaltung kommende Stoff ist, in der Entfaltung aufgeht und also nicht als Viertes neben den Dreien gedacht werden darf; 4) daß das absolute Selbstbewußtsein als Resultante des Processes in den drei Selbstbewußtsein als seinen Faktoren besteht und durchaus nicht als ein ihnen übergeordnetes Viertes zu denken ist.

Es sind das nur einige Skizzenstriche, um apologetisch das Mysterium gegen den Vorwurf der Absurdität zu schützen und seine freilich nur beschränkte Begreiflichkeit nachzuweisen. Obgleich abhold aller speculativen Zerreißung des Schleiers des Geheimnisses können wir doch Beck nicht beistimmen, wenn er in seiner Lehrwissenschaft S. 114 läugnet, daß die Schriftlehre von der göttlichen Dreieinigkeit den Anfang unerläßlicher Speculation in sich trage. Von diesem Dogma gilt, wenn von irgend einem, das Wort des Clemens von Alexandrien: „Man muß philosophiren, auch wenn man am wenigsten philosophiren will.“ Speculation und Offenbarung schließen sich aber überhaupt nicht aus. Nur Offenbarung und diejenige Speculation, welche die Schranke menschlichen Erkennens und die Autorität des positiv Gegebenen mißachtet, schließen sich gegenseitig aus. Denken ist ebenso eine unerläßliche Lebensfunktion des geistlichen Menschen, wie des natürlichen. Die größte Wonne dieses Denkens ist die Trinität, wie sie jenseits die größte Wonne unseres seligen Schauens sein wird.

§. 28. Trinität.

d) Nachweis ihrer mannigfachen Reflexe in der Creatur und den Religionen der Völker.

Die Welt ist zwar das Nichtgöttliche, sie ist aber doch auch gottesbildlich und ganz und gar die Wirklichkeit göttlicher Ideen. Sie weist nicht allein dadurch, daß sie ist, auf Gott als den Urheber hin, durch den sie geworden; wir erwarten in ihr auch anagogische, d. i. aufwärts weisende Typen des Wesens Gottes, wie es ist. Der Apostel Paulus selbst bezeugt die Berechtigung unserer Erwartung, wenn er sagt, daß man an den Creaturen die invisibilia Gottes ersehe, und diese invisibilia näher als „seine ewige Macht und Göttlichkeit" bestimmt. Ist also Gott ein Dreieiniger, Einer in drei Existenzen, so werden sich in der Creatur Abschattungen dieses seines Wesens finden, Chiffern, die wir nicht zu deuten wüßten, wenn das Geheimniß der Trinität nicht im Erlösungswerke offenbar geworden wäre, in denen wir aber nun Hindeutungen auf das offenbar gewordene zu sehen vermögend sind, wie einer, der die Sonne gesehen hat, sie in jedem Thautropfen wiedererkennt, in dem sie sich spiegelt.

So ist es auch wirklich. Schon in der Dreiheit ihres Gesammtbestandes ist die Creatur ein anagogischer Typus des Dreieinigen: die Schöpfungsoffenbarung Gottes nach außen reflektirt die drei Momente seiner Wesensoffenbarung nach innen, denn sie besteht aus Natur, Geist und dem Menschen, welcher die Synthese des Gegensatzes dieser beiden ist; die Creatur stellt also, wie Pabst nach Günthers Vorgange das Aehnlichkeitsverhältniß ausdrückt, eine formelle Einheit in substantieller Dreiheit dar, hierin Abbild und zugleich Contraposition der Gottheit, welche formelle Dreiheit in substantieller Einheit ist.

Aber auch jeder dieser drei Großtheile der Creatur weist die Freiheit als Entfaltung der Einheit auf. Die Eins ist und bleibt in der Arithmetik Eins als Potenz, als Quadrat- und als Cubikwurzel, sie behauptet sich in allen drei Relationen. Der Raum ist Einer, aber in drei Dimensionen. Die Zeit zerfällt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Körper sind feste, flüssige und gasförmige, aber die drei sind wesentlich eins. Die Naturwesen bilden drei Reiche, aber wenn sich auch zwischen Mineral und Pflanze unterscheiden läßt, so entzieht sich doch die Unterscheidung zwischen Pflanze und Thier jeder festen befriedigenden Grenzbestimmung. Im Bereich der Töne ist der schönste von allen Accorden der große Dreiklang, bestehend aus dem Grundton, der großen Terz und der reinen Quinte — die einfachste klarste Progression und zugleich Consonanz der Töne. Im Bereich der Farben treten Gelb, Roth und Blau als die drei Grundfarben hervor, welche sich durch keine Mischung herstellen lassen; das Weiß aber ist die Einheit oder der einheitliche Eindruck aller Farben, die Strahlen von je zwei complementären oder harmonischen Farben, z. B. Roth und Grün, Orange und Blau, Gelb und Violett ergeben in ihrer Vereinigung weißes Licht und überhaupt sehen wir Weiß, wenn eine Farbe in höchster Intensität oder sämmtliche verschiedene Farben gleichzeitig auf die Netzhaut unseres Auges einwirken. Auch im Bereich der Kräfte spielt die Dreizahl eine unverkennbar bedeutsame Rolle. Ein namhafter Physiker, dessen Anwendung der Mathematik auf den Galvanismus Epoche gemacht hat, hat ein eignes Werk geschrieben, um dies zu beweisen: wir meinen Ohms „Dreieinigkeit der Kraft" (1856). Wir lassen es dahingestellt, ob seine Dreitheilung der Kräfte (Anziehungskraft, Dehnkraft, Polarkraft) haltbar ist, allbekannt aber sind folgende die Bedeutsamkeit der Dreizahl aufzeigende Thatsachen. Der magne-

tische Nord- und Südpol findet seine Ausgleichung in einer mittleren Indifferenzzone; dieses Gesetz der Polarität und ihrer Ausgleichung wohnt nicht allein dem Erdkörper, sondern auch dem winzigsten magnetischen Molecüle inne. Im engsten Zusammenhange mit dem Magnetismus steht die Elektricität: auch diese ist polarisch, und die positive und negative Elektricität gelangen zur Vereinigung und Ausgleichung in dem elektrischen Funken als Drittem. Ebendasselbe Gesetz herrscht in der Chemie. Ein elektropositiver und ein elektronegativer Körper verbinden sich zu einem Dritten: Schwefel (positiv) und Sauerstoff (negativ) werden zu Schwefelsäure, Kupfer (positiv) und Sauerstoff (negativ) zu Kupferoxyd (Basis), und die Gegensätze der Säure und der Basis vereinigen sich wieder zu einem Dritten: Schwefelsäure und Kupferoxyd werden zum Salze. Es sind ebendieselben Kräfte der positiven Anziehung und der negativen (= Abstoßung), welche hier wie überall im Universum Bewegung und Leben bedingen und Ruhe, Gleichgewicht, erfülltere Einheit als Drittes zu ihrem Resultate haben. Insofern ist der Triangel die Figur alles bewegten und zur Ruhe gekommenen Seins. Der gleichseitige Triangel ist eine Auflösung des Verschiedenen und Ungleichartigen zur Einheit, denn er hat verschiedene, aber gleiche Seiten, und jede Linie, welche durch seinen Mittelpunkt geht und zugleich einen Winkel halbirt, theilt ihn in zwei gleiche Theile. Deshalb ist der Triangel von jeher das Sinnbild Gottes des Dreieinigen gewesen, und ein Kreis, dessen Centrum das Centrum des Triangels ist, das Sinnbild der Einheit des dreipersönlich erschlossenen göttlichen Wesens, denn die Peripherie des Kreises ist wie sein erweitertes Centrum.

Je höher aber unsere Betrachtung auf der Stufenleiter der Creaturen aufsteigt, desto sprechender werden die Typen. Alles geschöpfliche Organische ist an sich schon ein anagogischer Typus

des abſoluten Organismus der Gottheit. Denn in allem Organiſchen finden wir Einheit und Mannigfaltigkeit, Leben und Entwickelung beiſammen. Die Einheit iſt nicht eine ſchlechte numeriſche Einheit, ſondern überall wo das Sein kein todtes ſtarres, ſondern ſich ſelbſt kundthuendes lebendiges iſt, da regt ſich innerhalb der Einheit eine ineinander wirkende Mannigfaltigkeit von Agentien, wie immer wir ſie nennen mögen, und alles was in dem organiſchen Weſen vorgeht und von ihm ausgeht iſt Selbſtbejahung und Selbſtbethätigung der geſchloſſenen lebendigen Einheit, die es in ſich ſelber hat. Und ſeiner Entwickelung nach iſt das organiſche Weſen ein Inſichſeiendes, welches, ohne ſich ſelber zu verlieren, einen Proceß des Werdens durchläuft, mittelſt deſſen es in entfalteter Wirklichkeit das wird, was es in verſchloſſener Potenz von Anfang an iſt. In dem allen ſehen wir Abſchattungen des abſoluten Organismus der Gottheit, des ewigen Urbilds alles Lebens und aller Entwickelung. Auch die Dreifachheit des göttlichen Proceſſes ſchattet ſich ab. Denn in allem Organiſchen unterſcheiden wir auf dem Einen Lebensgrunde, welcher vor der Entfaltung iſt, die unaufgeſchloſſene concrete Einheit, die Mannigfaltigkeit, zu der ſie ſich erſchließt, und den Zuſammenſchluß der Mannigfaltigkeit zur erfüllteren Einheit. Es iſt ein kreislinigter in ſich ſelbſt zurückkehrender Proceß. So vollzieht ſich z. B. der Entſtehungsproceß der höheren Pflanze in drei Stadien. Er beginnt damit daß von der Mutterzelle ſich eine Tochterzelle abſcheidet; dieſe Tochterzelle iſt als Keimzelle die Potenz der neuen Pflanze. Das zweite iſt, daß dieſer Keim ſich in ſich ſelbſt ſcheidet und auf die neue Pflanze hin ordnet; das Dritte, daß die Entwickelung dieſer bis zur Frucht fortſchreitet und ſo zur anfänglichen Keimzellenbildung zurückkehrt. Es ſind drei Stadien, welcher Wurzel, Stengel und Blatt als die drei morphologiſchen Grundſyſteme entſprechen.

Spiegelt sich Gottes Wesen in der vernunftlosen Creatur, welche Reflexe werden sich nun gar in dem gottesbildlichen Menschen finden! Der dreifache Wesensbestand des Menschen: Leib, Geist und die diese beiden verbindende Seele muß zwar außer Betracht bleiben, zumal bei der biblisch dualistischen Anschauung des Menschen, welche Leib und Geist als wesensverschieden betrachtet. Aber ein um so analogerer Typus ist die schon von Augustin und anderen Alten erkannte trinitas mentis, die Dreiheit des Wollens, Denkens, Empfindens, welcher vielleicht — wenigstens ist dies Carus', E. Huschke's u. A. Ansicht — die Dreiheit der Schädelwirbel und des Gehirns entspricht. Und auch schon jedes Wort des Menschen ist ein Bild des Himmlischen, denn das Wort ist der Sohn des Gedankens und die Einheit beider ist der Geist. Und alles Selbstbewußtsein des Menschen vollzieht sich mittelst eines dreifachen Processes: das Ich, das objektivirte Ich, das sich als die Einheit des Subjektiven und Objektiven erkennende Ich. Ebenso vollzieht sich überhaupt alle geistige Entwickelung: Thesis, Antithesis und die beide in sich aufhebende Synthesis. Und jeder Begriff hat etwas Trinitarisches, denn er ist die Einheit von Subjekt und Prädicat mit Aufhebung des Unterschieds beider. Jeder Satz hat etwas Trinitarisches, denn er ist ein aus Subjekt, Prädikat und Copula bestehendes Urtheil. Es sind das nur einige Andeutungen der Fülle trinitarischer Abschattungen in dem gottesbildlichen Menschen.

Auch in den Religionen der Völker begegnen uns solche trinitarische Reflexe, aber weniger auf dem Standpunkt religiöser Unmittelbarkeit, als des darüber sich erhebenden religiösen Denkens. Dieses findet sich überall darauf hingedrängt, die vielen Götter auf ein einheitliches Ursein, welches sich zu dieser Vielheit erschlossen hat, und die Vielheit selber auf eine

Trias oder doch eine Dyas zurückzuführen. Bei den Indern heißt dieſes einheitliche Sein das Brahma und wie ſchon unter den vediſchen Göttern ſich eine oberſte Dreiheit ausſcheidet (Agni, Indra, Sûrja), ſo gelten ſpäter Brahmâ, Vishnu und Çiva als dieſe aus dem Brahma hervorgegangene Dreiheit, die ſogenannte Trimûrti, von welcher eins der Purâna's ſagt: êka mûrtis trajo dêvâs, d. h. Eine Geſtalt, drei Götter. Bei dem Chineſen heißt dieſe Urmonas Tao, und es findet ſich in mancherlei Formen der dogmatiſche Ausſpruch: „Tao (das Geſetz oder die Vernunft d. i. das intelligente Urſein) brachte Eins hervor, Eins brachte Zwei, Zwei brachte Drei, Drei brachten alle Dinge hervor.“ Ganz ähnlich lautet eins der chaldäiſchen Orakel V, 1. Und auch bei den ſpäteren Aegyptern, bei den Samothraken, den griechiſchen Orphikern, den alten Germanen und anderwärts beginnt die Theogonie mit einer Dreiheit. Indeß verfolgen wir dieſe Vorſtellungen nicht weiter, weil die Religionsgeſchichte des Alterthums noch faſt auf allen Gebieten quellenmäßiger Sichtung bedarf. Aber es kann nicht zufällig ſein, daß Bähr in ſeiner Symbolik des moſaiſchen Cultus (1837) ſich dafür, daß die Drei die Signatur der Gottheit iſt, auf den consensus populorum berufen darf. Es iſt in einer anerſchaffenen Prädisposition des menſchlichen Gottesbewußtſeins begründet.

Somit iſt nicht allein die gläubig gewordene Vernunft ſich ſelbſt Beweis für Gott den Dreieinigen, ſondern auch aus dem Dunkel, welches die Völker bedeckt, leuchten Strahlen dieſes Geheimniſſes hervor. Und nicht allein der Menſch in ſich ſelbſt iſt ein Gleichniß Gottes des Dreieinigen, ſondern die ganze Natur um uns her ſtrahlt es wie in tauſend und abertauſend Spiegeln wieder. Nachdem wir das offenbar gewordene erkannt haben, klingt und leuchtet es uns überall entgegen und blickt uns an wie aus tauſend und abertauſend Augen. —

Wir haben die Idee des Christenthums nun entfaltet, aber nur ihren sieben Hauptmomenten nach, gleichsam den Grundriß des göttlichen Rathschlusses, und wir haben diese Idee sich selber vor dem menschlichen Bewußtsein und Sehnen rechtfertigen lassen. Auf den Inhalt menschlichen Bewußtseins drückt sie ein göttliches Siegel und auf den Inhalt menschlichen Sehnens ist sie das göttliche Echo. Sie ist ebenso menschlich als göttlich. Sie ist die göttliche Antwort auf die Frage der Menschheit. Sie ist Wein und Oel in die Wunden der Menschheit. Sie ist das den Menschenherzen aufgethane Herz Gottes. — —

Von der Idee des Christenthums gehen wir nun zu seiner Wirklichkeit über.

Zweiter Theil.

Die Apologie der geſchichtlichen Wirklichkeit des werdenden Chriſtenthums.

Der Apologetik zweiter Theil.

Die geſchichtliche Wirklichkeit des werdenden Chriſtenthums, wie ſie ſich als Verwirklichung ſeiner Idee, und die heilige Schrift, wie ſie ſich als entſprechender Ausdruck des werdenden Chriſtenthums erweiſt.

Erſter Abſchnitt.

Wie ſich die geſchichtliche Wirklichkeit des werdenden Chriſtenthums als Verwirklichung ſeiner Idee erweiſt.

§. 1. Die Geſchichte des werdenden Chriſtenthums als Selbſtvollzug der göttlichen Dreieinigkeit.

a) Die neuteſtamentliche.

Das Chriſtenthum läßt ſich als das, was es iſt, in ſeiner geſchichtlichen Wirklichkeit nur demjenigen erweiſen, bei welchem ſeine Idee Eingang gefunden hat. Denn wer die drei Grundbeſtandtheile der Idee des Chriſtenthums (Perſönlichkeit des Verhältniſſes Gottes und der Menſchheit, Geſchaffenheit der Welt, Schuld der Sünde und verſchuldeter Tod) beſtreitet, der entzieht ihren drei Centralbeſtandtheilen den Unterbau, mit dem ſie ſtehen und fallen, und wer dieſe drei Centralbeſtandtheile (Verſöhnung, Kirche, Palingeneſie) beſtreitet oder nur in einem untergeſchobenen Sinne anerkennt, der entzieht ihrem Hauptbeſtandtheile (Dreieinigkeit Gottes) die Vorbedingungen ſeiner inneren Nothwendigkeit, und alle dieſe Gegner des Chriſtenthums, die es von

pantheistischem oder deistischem oder schlecht theistischem Standpunkt mehr oder weniger radical bestreiten, sind von vornherein darauf angewiesen, die geschichtliche Wirklichkeit des Christenthums zu ruiniren.

Es sind deshalb diejenigen, an denen unsere Erweisung der Idee des Christenthums nicht ohne Eindruck geblieben ist, denen wir nun die Wahrheit seiner geschichtlichen Wirklichkeit zu erweisen suchen, und zwar durch den Nachweis, daß diese geschichtliche Wirklichkeit des Christenthums die Verwirklichung seiner Idee ist. Da aber dieser Nachweis nicht geleistet werden kann, ohne daß wir überall auf die Idee zurückgreifen, und da die Selbstrechtfertigung des Christenthums erst durch diesen Nachweis der Congruenz seiner Wirklichkeit mit seiner Idee vervollständigt und also verstärkt wird, so ist es immer möglich, daß manchem der Gegner von der Geschichte des Christenthums aus vermöge der ihr inwohnenden eigenthümlichen Ueberzeugungskräfte ein Licht über seine Idee aufgeht und ein Eindruck auf ihn geschieht, welcher ihm die Wahrheit beider zumal besiegelt, ein Eindruck, der mit Verwunderung anhebt, denn Plato hat Recht, wenn er in seinem Theätet sagt: „Gar sehr ist das der Zustand eines Freundes der Weisheit: die Verwunderung, ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen."

Die geschichtliche Wirklichkeit des Christenthums ist aber theils die des werdenden, theils die des gewordenen. Hiernach ist unsere weitere apologetische Aufgabe eine zweifache. Wir beginnen mit dem Nachweise, daß die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christenthums Verwirklichung seiner Idee ist. Dieser Nachweis bildet in naturgemäßem Fortschritt den zweiten Theil der Apologetik.

Das Werden des Christenthums zerfällt in eine alttestamentliche Vorbereitungs- und neutestamentliche Grundlegungs-

geschichte. Beide gehören der Vergangenheit an, haben aber eine zwiefache Gegenwärtigkeit, nämlich im Glaubensbewußtsein der Kirche, welches die erfahrungsgemäße Gewißheit nicht allein der Idee des Christenthums, sondern zugleich der Grundthatsachen, in denen diese Idee wirklich und offenbar geworden ist, in sich trägt, und in der heil. Schrift beider Testamente, welche das für alle Zeiten bestimmte Denkmal dieser Vorbereitungs- und Grundlegungsgeschichte, und also ihre immer gegenwärtige Beurkundung ist. Unsere apologetische Aufgabe bezieht sich auf beides: die geschichtliche Wirklichkeit an sich und die Sicherheit ihrer Ueberlieferung. Begännen wir aber nun sofort mit der heil. Schrift, so wäre das wider die naturgemäße Ordnung, nach welcher der Weg von der Idee zunächst zur Wirklichkeit und erst von da zur urkundlichen Bezeugung letzterer und ebendamit ersterer führt. Indem wir diesen Gang einhalten, entgehen wir auch um so leichter der Gefahr, die Apologetik in die Discussion historisch-kritischer Fragen zu verwickeln, welche nichts mit ihrer durchaus nur auf das Wesen des Christenthums gerichteten Aufgabe zu thun haben. So berührt z. B. die Frage, ob der Pentateuch, sowie er vorliegt, von Mose niedergeschrieben sei, an sich das Wesen des Christenthums nicht, obwohl Colenso die verneinende Antwort darauf zu Folgerungen verwerthet, welche das Wesen des Christenthums zerstören. Und die Frage, wie sich der von Lucas c. 2 als Anlaß der Geburt Jesu in Bethlehem berichtete augusteische Census mit Geschichte und Brauch des Census bei den Römern vereinigen lasse, ist für die Würdigung des Lucas, aber nicht des Christenthums von wesentlichem Belang; die Geburt Jesu in Bethlehem, deren Rahmen bei Lucas jener Census bildet, ist nichts Gleichgültiges, aber zum innersten Wesen des Christenthums gehört auch sie nicht und vollends nicht die Geschichtlichkeit des

Census, die wir freilich ebenso gern festhalten, als Strauß sie preisgibt.

Die Göttlichkeit der mosaischen Gesetzgebung besteht, wenn es auch nicht unmittelbar Mose selbst ist, welcher sie codificirt hat, und die Geburt Jesu in Bethlehem, welche allerdings der Wortlaut der messianischen Weissagung Micha's fordert, kann auch außer Folgenzusammenhang mit einem von Kaiser Augustus angeordneten Reichscensus ihre Geschichtlichkeit behaupten — das Wesen des Christenthums ist die hergestellte neue Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, und wesentlich ist in ihm Alles was unabänderlicher constitutiver Bestandtheil dieser seiner Idee und der Verwirklichung dieser Idee und des Thatbestandes dieser Verwirklichung ist. Persönlichkeit Gottes wie des Menschen ist, wie wir sahen, die unterste Grundlage der Idee des Christenthums und Trinität die alles beherrschende Bedingung ihrer Verwirklichung. Und da nach einem alten Philosophenwort, welches zum hebräischen Sprichwort geworden, der Abschluß des Gedankens immer des Werkes Anfang ist (sôf ha-machaschabah techillath ha-maaseh), so läßt sich erwarten, daß die Selbstverwirklichung der Idee des Christenthums sich als geschichtlicher Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit darstellen werde.

Wir wissen, wie tief wir uns durch einen solchen Ausspruch in dem Urtheil der modernen Kritiker des Christenthums discreditiren, deren Gott, wenn man ihm die Welt nimmt, eine starre müßige langweilige Eins ist; wir müssen uns aber, wenn wir von der Stelle kommen und uns nicht in ein bereits zurückgelegtes apologetisches Stadium zurückverschlagen lassen wollen, über diesen Mißcredit hinwegsetzen und auf dasjenige verweisen, was wir in §. 26 des ersten Theiles über das bedingende Verhältniß des trinitarischen Gottesbegriffes zu dem Inhalte menschlichen

Sehnens und Bewußtseins gesagt haben, um nun darauf weiter bauend zu zeigen, was wir unter geschichtlichem Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit verstehen.

Immanenz Gottes ist das Losungswort unserer Gegner. Die Weltbetrachtung, welche das Maß ist, an welchem Schwarz Alles mißt, nennt sich die immanente. Daß Gott nicht außerhalb der Naturordnung und sittlichen Weltordnung noch irgendwie sonst auf uns einwirke, ist der Grundgedanke der Glaubenslehre Schweizers. Was man damit bezweckt, ist Ausschließung aller supranaturalen Durchbrechung dieser zwiefachen gesetzlichen Ordnung. Man will ein einheitliches Walten Gottes mit Ausschluß supranaturalistischer Velleitäten, d. h. einer ordnungsgemäßen und daneben einer die eigne Ordnung durchbrechenden Handlungsweise Gottes, welche in den natürlichen Gang der Dinge Uebernatürliches einflickt. Als ob der Gott des Christenthums ein solcher Gott wäre, der das eine Mal nach selbstgesetzten Gesetzen handelt und das andere Mal sich willkürlich über sie hinwegsetzt; ein Gott, welcher die Welt nach festem Plane regiert, hie und da aber, damit dieser Plan nicht als Selbstbeschränkung seiner Souveränität erscheine, ein Loch in diesen Plan macht; ein Gott, welcher in der Welt wirksam ist, zuweilen aber auch von oben in sie eingreift und sich selbst vergewaltigt! Wäre er wirklich ein solches selbstwidersprecherisches Zerrbild, dann möchten wir allerdings versucht sein, dem mit sich selber einigeren Gotte, den der moderne Theismus proclamirt, unsere Kniee zu beugen, vorausgesetzt daß es Sitte wäre, ihm mit gebeugten Knieen zu huldigen. Aber der Bereich der Schöpfung mit ihren naturgesetzlichen Erscheinungen und der Bereich der Erlösung mit ihren nicht ungesetzlichen und nur nicht naturgesetzlichen Wirkungen fallen keineswegs so unvermittelt auseinander, daß jener der Immanenz, dieser der Transscendenz Gottes angehörte:

die Schöpfung und die Erlösung bilden concentrische Kreise, welche zu ihrem Centrum den Einen Gott haben, dessen innergöttliches trinitarisches Leben sich in der Schöpfung in innerweltliches und in der Erlösung in innergeschichtliches umgesetzt hat. Denn der Wille des Dreieinigen, die Welt zu schaffen, und sein Wille, die Welt zu erlösen und auf dem Wege der Erlösung zu vollenden, sind ein zwiefacher, aber einheitlicher ewiger Wille. Und sowohl der Vollzug dieses Schöpfungswillens, welcher den Grund der Geschichte legt, als der Vollzug dieses Erlösungswillens, welcher die Geschichte zum Ziele führt, ist Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit, indem nicht allein alle drei Personen der Gottheit dabei zusammenwirken, sondern der trinitarische Proceß selbst sich darin wiederholt. Denn wie das Leben der Gottheit sich trinitarisch abschließt, so kommt auch das Werden der Welt trinitarisch zu Stande und die Entwickelung der Welt trinitarisch zum Ziele. Die Schöpfung der Welt geschieht, indem Gott mittelst seines Wortes den Anfang der Welt setzt und diesen Anfang kraft seines Geistes bis zum Anfange einer gottgemäßen Entwickelung gottesbildlich vollendet; die Erlösung der Welt geschieht, indem Gott mittelst seines Wortes den Anfang einer neuen Welt setzt und diesen Anfang kraft seines Geistes bis zur gottesbildlichen Höhe des rathschlußgemäßen Entwickelungszieles emporbringt. Der Geist, in welchem sich das in sich selbst kreisende absolute Leben der Gottheit abschließt, bringt gleicherweise auch Werk und Welt der Schöpfung und Erlösung zum Abschluß. Gottes Wort ist es gewesen, welches den Anfang der gegenwärtigen Welt gesetzt hat, den Gottes Geist überschwebte, um ihn weiterzuführen, und Gottes Logos ist es gewesen, welcher den Anfang einer neuen zukünftigen Welt gesetzt hat, auf den Gottes Geist herabgekommen ist, um ihn zu seligem herrlichem Ziele zu führen. Von dem Logos aber als

Welterlöſungsmittler läßt ſich ein Rückſchluß auf das Wort als Weltſchöpfungsmittel ziehen. Der Werberuf Gottes (das fiat) iſt zwar nicht der Logos, beſagt aber eine Manifeſtation Gottes durch ſeinen Logos. Ebenderſelbe, welcher Gottes Sohn heißt, heißt auch (weil die menſchliche Sprache für das zu Bezeichnende keine adäquaten Ausdrücke und am wenigſten Einen erſchöpfenden Ausdruck hat) Gottes Logos: es iſt das Weſen Gottes, welches ſich in ihm eine abgeleitete ſelbſtſtändige Gegenſtändlichkeit, der Selbſtgedanke Gottes, welcher ſich in ihm eine abgeleitete weſenhafte Abbildlichkeit gibt. Wenn nun der Selbſtgedanke Gottes ſich in dem Weltgedanken einen Gegenſatz ſeiner ſelbſt gegeben hat, wenn ferner die Verwirklichung des Weltgedankens Gottes ewiger Wille iſt und ſich kein über das innergöttliche Leben hinausgehendes Wirken Gottes denken läßt, welches nicht ein Wirken in der Totalität ſeines dreieinigen Weſens wäre: ſo muß die Vermittelung jener Verwirklichung des Weltgedankens Gottes dem Logos Gottes zufallen, welcher bereits die Wirklichkeit ſeines Selbſtgedankens iſt. Und wenn die Welt, obwohl nicht göttlichen Weſens, doch ein Abbild Gottes ſein ſoll, ſo ergibt ſich auch aus dieſem Geſichtspunkt, daß die Vermittelung der Herſtellung dieſer gottesbildlichen Welt dem Sohne Gottes zukommt, welcher bereits das abſolute Ebenbild Gottes iſt. Es erhellt zugleich, daß die Welt, inwiefern ſie gewiſſermaßen in zweiter Abfolge, wie er in erſter, von Gott dem Vater oder dem Urgrund abſtammt und nicht allein als Endliches das Nichtgöttliche, ſondern auch Gottes endliches Abbild iſt, ihn wie zum Mittler, ſo auch zum Urbild hat. Demgemäß gehört es zum weſentlichen Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeins, daß die Wirklichkeit der Welt ein durch den Logos Gottes vermitteltes und durch den Geiſt Gottes zum Abſchluß gebrachtes Gotteswerk iſt. Es widerholte ſich in der Weltſchöpfung der trinitariſche Proceß und

in diesem Sinne sagen wir, daß die Weltschöpfung Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit gewesen ist. Diese ist dadurch eine auf die Welt bezogene und den innergöttlichen Relationen gemäß innerweltliche geworden.

In noch helleres Licht tritt das alles, wenn wir in Betracht ziehen, daß Schöpfung und Erlösung zwar unterschiedliche, aber von Ewigkeit her dergestalt verbundene Gottesgedanken sind, daß die Sünde, d. i. freie Selbstverderbung der Creatur in den göttlichen Weltplan aufgenommen und die Welt, die ohne Sicherung des damit Bezweckten gar nicht geschaffen sein würde, auf Erreichung ihres Entwickelungszieles durch Erlösung hin geschaffen worden ist. Der Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit, durch welchen die Schöpfung bewerkstelligt worden ist, steht also in rathschlußmäßigem Zusammenhange mit jenem innergeschichtlichen Selbstvollzuge der göttlichen Dreieinigkeit, durch welchen die Erlösung bewerkstelligt und der Geschichte des Geschaffenen die Erreichung ihres Zieles gesichert worden ist. Die Schöpfung concentrirt sich ja in dem vorzugsweise gottesbildlichen Menschen, welcher zwar das Abbild der Gottheit ist, aber doch insofern besonders den Logos zu seinem Urbilde hat, als dieser Gottes nächstes wesentliches Ebenbild ist: die Zeugung des ewigen Sohnes wiederholt sich in der Schöpfung des Menschen, welcher Gottes zeitlicher Sohn ist, und noch mehr als das: der Mensch ist gewissermaßen schon eine Incarnation des Logos, inwiefern Gott durch seinen Logos im Menschen ein im Fleische lebendes logisches, d. i. vernunft- und sprachbegabtes Wesen hervorbringt, welches Gottes Geist in sich walten lassen und so sich dieser seiner Logosbildlichkeit gemäß entwickeln sollte. Dieser schöpferische Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit wiederholt sich zwiefach in dem Werke der Erlösung, welches die Schöpfung mittelst Neuschöpfung vollendet. Es beginnt mit der Incarnation

des ewigen Logos ſelbſt, welcher als Mittler der Weltſchöpfung und als Urbild der Welt und insbeſondere der Menſchheit auch der berufene Mittler der die entſtellte Idee des Menſchen wiederherſtellenden und die entgleiſte Entwickelung der Menſchheit und mit ihr der Welt zurechtbringenden und zum idealen Ziele bringenden Welterlöſung iſt: dieſe begründet ſich deshalb damit, daß Gott ſeinen Sohn, den unter allen Bedingungen dies zu leiſten willigen, kraft ſeines Geiſtes in die Menſchheit hineinwirkt, und ſie vollendet ſich damit, daß er den durch die Menſchwerdung in die gefallene Menſchheit Eingegangenen mittelſt der Auferweckung in das neue Leben der Verklärung verſetzt und von dem Verklärten aus ſeinen Geiſt auf die Menſchheit ausgehen läßt, um inmitten der alten Menſchheit eine neue, ihm, dem Verklärten, gleichförmige zu ſchaffen.

In dieſem Sinne ſagen wir, daß die Geſchichte des werdenden Chriſtenthums ihrer göttlichen Seite nach Selbſtvollzug der göttlichen Dreieinigkeit iſt. In der Erſchaffung der Welt und insbeſondere des Menſchen, dann in der Entſtehung des Gottmenſchen und drittens in der Erſtehung deſſelben und in ihm einer neuen Menſchheit und Welt aus dem Tode — in dem allen bildet ſich nicht allein das innergöttliche trinitariſche Verhältniß ab, ſondern vollzieht ſich der trinitariſche Proceß ſelbſt in abbildlicher innerweltlicher und innergeſchichtlicher Wiederholung. Vom Vater geht Alles aus, der Sohn bewerkſtelligt es, der Geiſt führt es hinaus, und ſo ſchließt ſich überall der Kreis des Geſchehens. Das Ziel aber dieſer dreifachen trinitariſchen Bethätigung Gottes iſt der Menſch, und der Gottmenſch als Erlöſer der ihrer Idee entfallenen Menſchheit, und die zu voller Wirklichkeit ihrer Idee erhobene Menſchheit, in deren Geſchichte ſich zugleich die Geſchichte des Kosmos entſcheidet. In der mittleren eigentlich innergeſchichtlichen Bethätigung wird die Imma-

menz zu so tiefer Herablassung, daß die ewige Gleichheit des innergöttlichen Verhältnisses die Gestalt geschichtlicher Ungleichheit annimmt, indem Der, welcher Gottes ewiges Ebenbild ist, sich in die Tiefe alles des Leidens, welches die Folge der Sünde ist, hinabbegibt, um die Menschheit nach Gottes Bilde zu erneuern. Aber auch die Ungleichheit gestaltet sich nach den ewigen innergöttlichen Relationen und hebt sich (ohne daß jedoch der Gottmensch Gottmensch zu sein aufhört) in diese wieder auf — eine von der Ewigkeit ausgehende und in die Ewigkeit zurückführende, in allen ihren Gliedern harmonische Verkettung, welche Allem was man von der Immanenz Gottes erwarten kann überschwenglich genügt, und auch dem Gegner wenigstens das Zugeständniß abnöthigen sollte, daß göttliches System und göttliche Methode darin ist.

Oder räsonniren wir etwa a priori? Mit nichten. Wer die Thatsache der Menschwerdung zu seinem Standpunkt macht, dem wird sich von selbst dieser Blick nach rückwärts und vorwärts eröffnen. Aber gerade die Menschwerdung, dieser Eckstein des Christenthums, ist der Stein des Anstoßes für die modernen Eingotts- oder Allgottslehrer. Sie ist eben ein Wunder, und Wunder gibt es weder für die einen noch für die andern; sie ist also ein Mythus, der zur Sage geworden ist, wie über Plato — solche Parallelen stellt Strauß zusammen — schon zu Lebzeiten seines Schwestersohnes Speusippos die Sage in Athen ging, daß ihn mit seiner Mutter Periktione Apoll erzeugt habe. Allerdings ist das heidnische Dichtung, aber nicht ohne einen Gran von Wahrheit. Denn wollen wir nicht annehmen, daß die Empfängniß des Genius ein glücklicher Wurf der Natur ist, so müssen wir eine sonderliche Concurrenz des Vaters der Geister dabei glauben. Und nun gar ein schlechthin heiliger Mensch! Ein Christ (nämlich ein wahrer) — sagt einmal Kirkegaard

vollkommen wahr — ist noch etwas Seltneres als ein Genie. Ein schlechthin heiliger Mensch aber, fügen wir hinzu, ist überall in der Menschheit nicht zu finden. Wenn nun doch ein solcher geboren wird, sollte es bei dessen Empfängniß natürlich hergegangen sein? Und warum soll aus den Mythen und Sagen der Völker über wunderbare Zeugungen und Incarnationen, welche unsere Gegner zur Discreditirung des Mysteriums: „Das Wort ward Fleisch" verwenden, nicht umgekehrt ein nicht ohne Gott und nicht ohne Beziehung auf seinen Rathschluß vorhandener religiöser Instinct der Menschheit gefolgert werden können? Und ist es denn wirklich so gar abenteuerlich, daß Gottes Sohn auch zeitlich wird was er ewig ist? Qu' est ce que l'homme lui-même — fragen wir mit Guizot (Méditations 1864. I. p. 79) — si non une incarnation incomplète et imparfaite de Dieu? —

Damit es aber nicht scheine, als ob wir eine hohe Meinung von Jesu hegten, die das Christenthum, wie wir jetzt auch von jüdischer Seite zu hören bekommen, erst „in der zweiten Phase seiner Entwickelung" (Geiger in der zehnten seiner Vorlesungen über das Judenthum 1864. 65) ausgeprägt und die er selbst nicht von sich gehegt hat, wollen wir nun das Selbstzeugniß des Sohnes Maria's vernehmen, auf welches als das Selbstzeugniß des heiligsten Menschen doch etwas mehr Werth zu legen sein dürfte, als auf das Selbstzeugniß des großen Alexander, wenn sich dieser für einen Sohn des Zeus und der Olympias ausgab.

§. 2. Die Geschichte des werdenden Christenthums als Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit.

b) Nach dem Selbstzeugniß Jesu.

Die neutestamentliche Geschichte ist ganz und gar Selbstdarstellung, Selbstaussage, Selbstbethätigung Jesu Christi.

Glaube an Ihn und gläubige Anerkennung der Wahrheit der neutestamentlichen Geschichte bedingen sich also. In dem Maße als ein Mensch Vertrauen gewinnt zur Person Jesu Christi, beweist sich ihm die Wahrheit der neutestamentlichen Geschichte.

Deshalb hat die Apologie der neutestamentlichen Geschichte zu ihrem Schwerpunkt die Person Christi und seine Aussagen über sich selbst. Aber gerade hier ziehen uns die Gegner fast allen festen Boden, auf dem sich verhandeln ließe, unter den Füßen weg. „Die wahren Worte Jesu — bekennt zwar Renan — enthüllen sich, so zu sagen, von selbst: sobald man in dem Traditions-Chaos von ungleicher Authenticität auf sie stößt, fühlt man sie erklingen." Aber es kommt dabei auf die Stimmgabel an, welche man mitbringt: das Aechte ist unseren Gegnern überall nur das Menschenmögliche in einzigartiger oder nicht einmal einzigartiger Potenzirung. Das vierte Evangelium wird deshalb von vornherein bei Seite geschoben. Renan läßt wenigstens den historischen Rahmen desselben einigermaßen gelten, aber die Reden — darin ist er mit den auch den Rahmen verwerfenden consequenteren Kritikern einig — sind nichts als das Spiegelbild der metaphysischen Ueberschwenglichkeiten seines Verfassers. „Ein Mensch — sagt Strauß — er mag gewesen sein wer er will, kann die Reden über sich selbst, wie sie Jesu im vierten Evangelium, auch abgesehen von den in ein vorzeitliches Jenseits hinüberragenden Spitzen, in den Mund gelegt sind, bei gesundem Kopf und Herzen nicht geführt haben." Wir sind also unseren Gegnern gegenüber auf die synoptischen Evangelien beschränkt. Der Ton, den die synoptischen Reden Jesu nach Strauß' Stimmgabel geben, ist eine „heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung." Alles Supranaturale ist hier gründlich ausgemerzt. Renan aber, der doch nicht umhin kann, auch in diesen synoptischen Reden etwas

Supranaturales erklingen zu hören, entledigt ſich dieſes Eindrucks mit der Behauptung: „Der transſcendentale Idealismus Jeſu geſtattete ihm niemals, einen ganz klaren Begriff von ſeiner eigenen Perſönlichkeit zu haben.“ Pécaut dagegen beſchwichtigt ſich damit, daß das Selbſtzeugniß Jeſu ein unendlich ſchwieriges Capitel ſei von wegen der Dunkelheit und Lückenhaftigkeit unſerer Documente, indeß will er nicht geradezu läugnen, daß Jeſus vielleicht ſich in ein außerordentliches Verhältniß zu Gott geſtellt habe, aber unter Einfluß des theoſophiſchen Myſticismus Alexandriens, der Eſſäer und der Kabbala. Und während Renan zugibt, daß Jeſus ſich Menſchenſohn nannte, aber hinzuſetzt, daß er das Wort „Sohn Gottes“ nie von ſich gebraucht zu haben ſcheine: gibt Colani, nun Profeſſor der chriſtlichen Dogmatik in Strasburg, beides zu, aber ohne dadurch genirt zu ſein: Menſchenſohn nennt er ſich comme un pauvre enfant d'Adam et comme l'objet de la prédilection divine und Gottesſohn au sens mystique et chrétien. Wo aber einer ſeiner Ausſprüche über dieſen Horizont hinausgeht, hat Colani die Phraſe: wenn er authentiſch iſt, oder die keckere: er iſt nicht authentiſch, in Bereitſchaft. Summa Summarum: dieſe ganze moderne Evangelien-Literatur voll windiger und ſich gegenſeitig aufhebender Hypotheſen iſt nichts als eine Uebung des Scharfſinns und ein Spiel des Witzes, wodurch dem fertigen Vorurtheil, das ſie mitbringt, der Schein eines feſten Reſultates zu erzwingen verſucht wird. Nur in Einem iſt ſie einig, darin nämlich, daß der Gottmenſch ein irrationales Unding iſt und alſo kein geſchichtliches Weſen ſein kann. Und auch darin ſind ihre Mitarbeiter einig, daß ſie auf die Antwort Jeſu, der, beim lebendigen Gott beſchworen, ob er Chriſtus der Sohn Gottes ſei, erwiderte: „Du haſt's geſagt, ich aber ſage euch: Von nun an wird es geſchehen, daß ihr ſehen werdet des Menſchen

Sohn ſitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels" — daß ſie auf dieſe Antwort nicht wie der Hoheprieſter ihre Kleider, ſondern die Evangelien zerreißen und die verſchiedenſten Winkelzüge machen, um in dem verwünſcht ſchwierigen Capitel zu dem gewünſchten Reſultate zu kommen.

Unter ſolchen Umſtänden ſchrumpft der Boden, auf dem wir hoffen können unſern Gegnern beizukommen, auf den engſten Raum zuſammen. Aber auch was ſie ſtehen laſſen beurkundet noch beweiskräftig genug das Ineinander göttlichen und menſchlichen Weſens in der Perſon Jeſu. Die Bergpredigt nennt Strauß den Kern der ſynoptiſchen Chriſtusreden und Keim, den er citirt, nennt ſie das Ächteſte des Ächten. Wie ſollte ſie es auch nicht ſein, da ſie nach K. Planck die Perſon Jeſu nirgends als Mittelpunkt hervorhebt! Aber iſt das wahr? Er in Perſon bezeichnet ſich als Erfüller des Geſetzes und der Prophetie, Er preiſt diejenigen ſelig, die um ſeiner Perſon willen verfolgt werden, Er ſtellt ſein „Ich aber ſage euch" nicht blos rabbiniſchen Satzungen, ſondern ſinaitiſchen Gottesworten entgegen und am Schluſſe lüftet er die Hülle ſeiner weltrichterlichen Herrlichkeit: Er iſt der Richter aller Menſchen an jenem Tage, an welchem er denjenigen, welche kraft ſeines Namens geweiſſagt und Dämonen ausgetrieben und viele Wunderthaten vollbracht haben, ohne daß ſie Ihm innerlich wahrhaft angehörten, das entſcheidende Wort zuruft: „Ich habe euch noch nie erkannt; weichet alle von mir, ihr Uebelthäter!" Die Behauptung Plancks iſt ſchon deshalb falſch, weil das eigentlich Neue in der Bergpredigt gerade Jeſu Perſon iſt als wirkliche Darſtellung und gemeinſchaftbildender Mittelpunkt des Lebens vollendeter Gerechtigkeit, das er fordert, aber noch mehr als das: im Eingang gibt er ſich als Ziel des Geſetzes und der Weiſſagung, und am Schluſſe als den Herrn, der am Ende der dieſſeitigen Geſchichte das ewige Geſchick der

Menschen entscheidet. Nun denn, kann so ein Mensch von sich reden, der nicht zugleich übermenschlichen Wesens ist und sich als Mittler und Centrum des Willens Gottes an die Menschheit weiß? — Indeß unsere Gegner wissen sich zu helfen. Er hält sich für den Weltrichter, sagt Pécaut, weil der Messias der herkömmlichen Vorstellung zufolge Weltrichter sein sollte. Aber woher weiß das Pécaut? Nirgends, sagt Colani, bin ich dem Citate einer jüdischen Schrift begegnet, wonach der Messias Weltrichter sein soll. Aber wie hilft sich nun Colani? Es ist eben nur Matthäus, sagt er, der den Messias zum Weltrichter macht, d. h. es ist nur Matthäus, bei dem es nicht gelingen will, die betreffenden Aussagen hinwegzuinterpretiren, und dieser Matthäus hat hier eine spätere christliche Vorstellung in den Mund Jesu zurückgedichtet. Welcher Wirrwarr von Meinungen! — Gott hat den Menschen gerad geschaffen, sie aber suchen viel Künste.

In der größten Verlegenheit befinden sich unsere Gegner gegenüber dem Ausspruch Jesu Matth. 11, 27 und Luc. 10, 22: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und Niemand kennet den Sohn denn nur der Vater, und Niemand kennet den Vater denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren.“ Das ganze Johannesevangelium, sagt Reuß, ist gleichsam eine Umschreibung dieses Ausspruchs. War denn aber, fragt Strauß, der Sohn d. h. er selbst, Jesus, ein so geheimnißvolles Wesen, das nur von Gott erkannt werden konnte? O nein, nein, das ist nicht denkbar: der synoptische Ausspruch ist nur ein Ansatz, die Vorstellung von Jesu noch weiter, als sonst bei den Synoptikern geschieht, über das natürlich Menschliche hinaus zu erhöhen, denn ein Jesus, der so etwas von sich sagen könnte, wäre für die historische Betrachtung ganz und gar nicht vorhanden. Colani dagegen sucht mit der so johanneisch lautenden synopti-

ſchen Ausſage ſo gut es geht fertig zu werden, jedoch mit der Clauſel: si elle est authentique. Und doch hat gerade dieſes Selbſtzeugniß Jeſu auch mannigfache außerevangeliſche Bezeugung. Die alte Kirche kannte es aus mündlicher Ueberlieferung mit einigen merkwürdigen Varianten, welche über das Alter der uns erhaltenen Handſchriften hinausgehen. Haften wir aber nicht an der Form, ſo iſt Matth. 11, 27 ganz und gar nicht das einzige Johanneiſche in den ſynoptiſchen Evangelien. Jeſus ſagt nicht allein im vierten Evangelium Joh. 10, 30: „Ich und der Vater ſind eins," er ſagt auch bei Matth. 10, 37 und anderwärts weſentlich daſſelbe, indem er alle Pflicht der Liebe der ihm und zwar ſeiner Perſon ſchuldigen Liebe unterordnet und dieſe Liebe alſo mit der Liebe zu Gott auf gleiche Linie ſtellt. Und nicht allein Joh. 14, 18 gibt er den Seinen die Verheißung: „Ich will euch nicht Waiſen laſſen, ich komme zu euch," ſondern auch Matth. 28, 18—20: „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende."

Man vergleiche ſolche Worte Jeſu mit dem, was andere Religionsſtifter von ſich ausſagen und was von ihnen ausgeſagt wird. Sie ſind überſchwenglicher als das alles. Denn Confucius gab ſich nur als Wiederherſteller des alten Glaubens, machte ſeine Perſon nicht im Geringſten zum Mittelpunkt ſeiner Religion und genießt nach ſeinem Tode nur vor andern Seelen tugendhafter Menſchen die Verehrung ſeines Volkes. Ebenſowenig maßte ſich Zoroaſter irgend welche mittleriſche oder eſchatologiſche Bedeutung, geſchweige übermenſchliche göttliche Hoheit an. Nur Buddha (Çâkyamuni) beanſpruchte oder erhielt doch göttliche Verehrung, aber auf Grund eines pantheiſtiſchen Nihilismus, der nichts Höheres kennt als das immaterielle bewegungsloſe Nichts, und der ſpätere Buddhismus lehrt, daß dem hiſtoriſchen Buddha viele von gleicher Hoheit vorausge-

gangen ſein und folgen werden, indem nach jeder Weltumwälzung wieder ein Buddha erſcheine. Jeſus aber gibt ſich als den Einzigen, der vor ſich nicht ſeines Gleichen gehabt hat und nach ſich ſeines Gleichen nicht haben wird, und macht ſeine Perſon zur Bedingung und zum Quell aller Heilserkenntniß und alles Heilsbeſitzes bis an das Ende der Äonen.

Und in welchem Contraſt ſtehen dieſe Selbſtzeugniſſe mit denen der Weiſeſten der Menſchheit! Man vergleiche den Sokrates Xenophons und Platons mit dem Jeſus der Synoptiker und des Johannes, jenen Sokrates, den Riem in einer vergeſſenen Schrift noch über Jeſus ſtellte und dem Eberhard eine Apologie gewidmet hat, die nahezu eine Apotheoſe iſt. Das Höchſte, was er von ſich ſagte, war dies, daß die Stimme eines Geiſtes oder Genius (Dämon) ſeine Entſchließungen beſtimme, und übrigens leiſtete er auf vollkommenes Wiſſen Verzicht und hielt für ſich ſelbſt und Andere die Erkenntniß des eigenen Nichtwiſſens für die Bedingung aller Wahrheitserkenntniß. Oder man nehme Platon, nach welchem die italieniſchen Neuplatoniker ſich lieber Brüder in Plato als Brüder in Chriſto zu nennen pflegten — wie erſcheint er in allen ſeinen Werken überall mehr als ein Wahrheit Suchender, denn als ein Wahrheit Beſitzender! Wie zweifelnd ſpricht er über das Jenſeits und wie liebenswürdig iſt er gerade in ſeiner Sehnſucht nach dem was nur göttliche Offenbarung gewähren kann! Oder nehmen wir Epimenides, den Paulus im Briefe an Titus einen Propheten nennt, den das Alterthum als Gottes Liebling und gewaltigen Gottesgelehrten (δεῖνος τὰ θεῖα) rühmte: wie bekannte er ſeine Unwiſſenheit, als die Athener ihn geholt hatten, die durch Seuchen und andere Unglücksfälle verheerte Stadt zu ſühnen! Er trieb ſchwarze und weiße Schafe auf den Areopag, ließ ſie von hier frei gehen wohin ſie wollten, und wo jedes ſich niederlegte, mußs-

ten nachgeſchickte Männer es opfern und zwar τῷ προσήκοντι θεῷ, der ihm ſelber unbekannten Gottheit, welche den Athenern zürnte. Oder man nehme Empedokles, der ſich als einen Geiſt von oben anſah, aber als einen aus dem Himmel gebannten, weil er, dem Principe der Eris (des Streites) folgend, einen Mord begangen. Nirgends tritt uns unter den Religionsſtiftern und Weiſen der Menſchheit, auch nicht im Bereiche des hinterafiatiſchen pantheiſtiſch-myſtiſchen Heidenthums, eine ſolche überſchwengliche maßloſe Hoheit des Selbſtbewußtſeins, wie in Jeſu, entgegen.

Es iſt hier nur zweierlei möglich — ein Dilemma, welches nur denkunfähige Stumpfheit oder eine noch nicht bis zum Haſſe fortgeſchrittene Inconſequenz ſich nicht klar macht. Man kann dieſen Jeſus, der von ſich redet wie kein Menſch als ſolcher von ſich reden darf, für einen Verblendeten halten. Denn ein Verblendeter müßte er ſein, nicht blos ein Enthuſiaſt, weil er ſich nicht blos ein untrügliches Wiſſen zuſchreibt, ſondern einen unendlichen Werth auf ſeine Perſon legt. Dieſe Anſicht überlaſſen wir einem Edelmann, nach deſſen Schriften Jeſus ein ſchlauer Kronprätendent war, am Kreuze den Heiligen und nach ſeinem Scheintode das Geſpenſt ſpielte; einem Lützelberger, der in ſeiner Schrift über das vierte Evangelium ſich rühmt, das jüdiſche Volk von dem Vorwurf befreit zu haben, daß es den Meſſias gemordet; einem Bruno Bauer, welcher den evangeliſchen Chriſtus eine Erſcheinung nennt, vor welcher der Menſchheit grauen müſſe; einem Gutzkow, der in ſeiner Wally Jeſum in den Schmuz herabzieht, um ſich deſto freier an der Nacktheit des Fleiſches weiden zu können; einem Renan, welcher einerſeits behauptet, daß in Jeſus ſich alles Gute und Erhabene menſchlicher Natur verdichtet habe, andererſeits aber in der Zeichnung ſeiner Perſönlichkeit die Züge beſchränkter Unwiſſenheit, lau-

niſcher Leidenſchaftlichkeit, eines fieberhaften Enthuſiasmus, wunderthueriſcher Charletanerie und ſchlauer Ausbeutung des mundus vult decipi durcheinander miſcht und ſo ſein wahres evangeliſches Bild in ein jeden ſittlich ſtrengen Menſchen anwiderndes widerſpruchsvolles Zerrbild verwandelt, welches, je nachdem man der Lichtſeite oder der Schattenſeite den Vorzug gibt, Bewunderung oder Widerwillen erregen muß. Wo ſolche Anſichten über den Reinſten und Edelſten aller Menſchen propagandiſtiſch auftreten, geſchieht es überall nicht ohne daß diejenigen, die es wagen, hinter ihrer Bravour das Brandmal ihres Gewiſſens verbergen. Denn das abſtrakt Mögliche iſt hier das ſittlich Unmögliche. Selbſtverblendung oder abſichtliche Täuſchung iſt unmöglich bei einem Menſchen, deſſen ganzes Leben ſo ſehr der reine Spiegel göttlicher Heiligkeit iſt, wie das Jeſu Chriſti. Er iſt nicht allein Lehrer der reinſten Sittlichkeit, ſondern er iſt mit allen ſeinen Handlungen und Bewegungen die abſolute Moral ſelbſt in Perſon. Sein Leben war ſittlich unantaſtbar ſelbſt ſeinen Feinden — die klarſte Tiefe und die demüthigſte Höhe, alles Uebermenſchliche ruht auf dem menſchlichſten Grunde, alles Selbſtgefühl auf der aufopfernbſten Selbſtverläugnung und Selbſthingabe; er trägt die Herrlichkeit nicht zur Schau, ſondern ſie durchbricht nur, wo es ſein muß, ſeine Knechtsgeſtalt. Der Wunderbaum eines ſolchen Lebens, welches den Erdkreis mit ſeinen Früchten erfüllt hat, kann nicht ein getäuſchtes Selbſtbewußtſein zur Wurzel haben. Wo fände ſich denn auch in dieſem Leben eine Spur der widerwärtigen Symptome, welche mit ſchwärmeriſcher Selbſtüberſchätzung und geiſtlichem Hochmuth vereinigt zu ſein pflegen. Nein, wenn dieſer Jeſus ſich über ſich ſelbſt getäuſcht hätte, ſo gäbe es überall keine Wahrheit der Selbſterkenntniß und keine Wahrheit ſittlichen Eindrucks in der Menſchheit, ſondern nur eine Miſchung von Wahrheit und Täuſchung.

Wir ſagen: es gäbe keine Wahrheit ſittlichen Eindrucks. Denn was wiegt der Eindruck, den der Chriſtus der Evangelien auf einige voreingenommene und verbitterte Seelen gemacht hat, gegen ſeinen Eindruck auf die vielen Tauſende, welche, nachdem ſie ihn einmal gefunden und erkannt haben, in Noth und Tod an Ihn als ihren Herrn und der Freunde Beſten ſich anklammernd, getroſt und friedlich von hinnen geſchieden ſind? Und was wiegt der Bücherkorb mit dem Leben Jeſu von Renan und Strauß und vielen anderen den Chriſtus der Evangelien benagenden Pamphlets gegen die ganze Kirche in allen ihren Denominationen mit den vielſtimmigen Bekenntniſſen zu eben dieſem Chriſtus, deſſen Schöpfung ſie iſt? Es kann uns zwar nach den Ausſagen Jeſu ſelbſt und ſeiner Apoſtel nicht im Geringſten befremden, wenn er den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit und gerade manchen hohen Geiſtern ein Dorn im Auge iſt, aber wir könnten dieſen hohen Geiſtern, welche das Bild Jeſu als Zerrbild wiederſpiegeln, auch ein langes Regiſter anderer hoher Geiſter entgegenhalten, welche, ohne zu der Wolke kirchlicher Zeugen zu gehören, von dem Bilde Chriſti einen ganz andern einheitlichen Eindruck empfingen. „Es trat einmal — ſagt Jean Paul — ein Einzelweſen auf die Erde, das blos mit ſittlicher Macht fremde Zeiten bezwang und eine eigene Ewigkeit gründete; das ſanft blühend und folgſam wie eine Sonnenblume, brennend und ziehend wie eine Sonne ſelber, dennoch mit ſeiner milden Geſtalt ſich und Völker und Jahrhunderte nach der Urſonne zog und richtete: es iſt der ſtille Geiſt, den wir Jeſus Chriſtus nennen. War er, ſo iſt eine Vorſehung, oder er wäre ſie.“ Und Lord Byron: „Wenn Gott je Menſch oder ein Menſch Gott geweſen, ſo iſt Chriſtus beides zugleich.“ Von dem Eroberer Napoleon aber wird erzählt, daß er auf St. Helena ſich, wie öfter, über das Chriſtenthum ausſprach und

mit den Worten ſchloß: „Ich ſterbe vor der Zeit und auch mein Leib wird der Erde wiedergegeben werden, um in ihr die Nahrung der Würmer zu werden.. Welch mächtiger Abgrund zwiſchen meinem tiefen Elend und dem ewigen Reiche Chriſti, welches gepredigt, geliebt, angebetet wird und über die ganze Welt ſich ausdehnt! — Heißt das ſterben? Heißt das nicht vielmehr leben? Der Tod Chriſti, es iſt der Tod Gottes.“ Als General Bertrand ſchwieg und die Richtigkeit des Geſagten zu bezweifeln ſchien, fügte Napoleon hinzu: „Begreifen Sie nicht, daß Jeſus Chriſtus Gott iſt, ſo habe ich Unrecht gehabt, Sie zum General zu machen.“

Wir ſind weit entfernt, Beweiſe für den Gottmenſchen bei ſolchen Autoritäten zu borgen, aber wir ſetzen Eindruck gegen Eindruck, um uns durch Beweiſe ad hominem jenes falſchen Chriſtus zu erwehren, den uns die modernen Biographen aus beliebig zurechtgeſchnittenen Stücken der Evangelien zuſammenſetzen. Hätte der Charakter Chriſti nicht wirklich exiſtirt, ſagt Rouſſeau, ſo wäre es ein Wunder, wenn er von galiläiſchen Fiſchern hätte erſonnen werden können. Wir behaupten das auch von dem Chriſtus des Johannesevangeliums, dieſer Geiſtesſchöpfung ohne Gleichen in den Literaturen der Völker, deren Anfangsworte der Heide Amelios ebenſo ſehr bewunderte, wie der Heide Longinos das „Gott ſprach: es werde Licht, und es ward Licht“ im Eingang der Thora. Wir ſtellen nicht in Abrede, daß Alles im vierten Evangelium durch die Subjektivität ſeines Verfaſſers hindurchgegangen und von ihr tingirt iſt, aber eben ſo feſt ſteht es uns, daß dieſes pneumatiſche Evangelium im Unterſchiede von den ſynoptiſchen nicht möglich geweſen wäre, wenn die Perſönlichkeit Jeſu nicht außerordentlich vielſeitig war, ſo daß keine menſchliche Individualität die unendliche Fülle ſeiner Erſcheinung vollſtändig in ſich aufzunehmen und wiederzugeben vermochte.

Ist nun aber das eine Glied des Dilemma's, vor welchem unsere Gegner nicht zurückschrecken, unannehmbar, so müssen wir uns für das andere entscheiden, daß Er, nämlich der Christus der Evangelien, sich nicht über sich selbst getäuscht hat. Hat er sich aber nicht über sich selbst getäuscht, so erweist auch sein Selbstzeugniß, was wir daraus erweisen wollten, daß die Geschichte des werdenden Christenthums Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit ist: es ist die ewige Geburt des Sohnes Gottes, welche sich in der zeitlichen Geburt Jesu Christi wiederholt, so daß dieser nicht nur in innergöttlicher, sondern auch in innergeschichtlicher Weise Sohn Gottes und zugleich als der aus Maria Geborne wahrer Mensch ist. Bei dieser Anschauung der Persönlichkeit des Gottmenschen und seines zeitlichen Lebensanfangs fällt das Bedenken weg, welches Schleiermacher in seinen unlängst erschienenen Vorlesungen über das Leben Jesu erhebt, indem er davon ausgeht, daß Jesus sein Verhältniß zu Gott so beschreibe, daß er sagt, der Vater sei in ihm. „Nehmen wir dieses genau — fährt dort Schleiermacher fort — so müssen wir sagen, daß er insofern, als der Vater in ihm ist, sich den Sohn nennt, aber nicht sofern ihm als Mensch noch ein Göttliches, welches Sohn heißt, einwohne; sonst hätte er seine Vorstellung nicht durch diesen Ausdruck erschöpft, sondern sie verfälscht, denn sonst hätte er sagen müssen: der Sohn ist in mir, und dann wäre das Verhältniß zwischen diesem Sohn in ihm und dem Vater nicht so auszudrücken gewesen, in Uebereinstimmung der kirchlichen Lehre: denn der Vater und Sohn sind nach den Symbolen nicht ineinander, sonst wäre die Triplicität nichts." Aber die kirchliche Trinitätslehre bekennt wirklich mit dem Fürsichsein zugleich die Perichorêsis, d. i. das wechselseitige Ineinandersein der drei Personen der Einen Gottheit, wie ja auch der Menschgewordene diesem ewigen Verhältniß gemäß sagt: Du, Vater, in

mir und ich in dir (Joh. 17, 21), und die Triplicität beſteht ja eben darin, daß die Drei ineinander ſind, ohne daß doch eins das andere iſt. Sodann iſt es falſch, daraus, daß Jeſus nirgends ſagt: der Sohn iſt in mir, ſondern vielmehr: der Vater iſt in mir, zu ſchließen, daß die göttliche Seite ſeines Weſens lediglich in dieſem Sein des Vaters in ihm beſtanden habe. Wie könnte er ſagen: der Sohn iſt in mir! Der Sohn iſt nicht in ihm, ſondern er iſt der Sohn, deſſen Sohnſchaft ihren Beweis daran hat, daß der Vater in ihm iſt. Er iſt der Sohn vermöge zwar nicht identiſcher, aber ſich deckender ewiger und zeitlicher Zeugung, und ſein Selbſtbewußtſein iſt kein doppeltes, ſondern ein einheitliches durchaus menſchliches, aber auf durchwirkendem göttlichen Grunde: es iſt das Selbſtbewußtſein eines ewigen Subjekts, aber ein ſolches, welches nicht blos ſcheinbar, ſondern wirklich in die Schranke der Zeit und Creatürlichkeit eingegangen und zum Selbſtbewußtſein dieſes Menſchen Jeſus geworden iſt. Wir ſtehen hier freilich vor einem Myſterium, welches aber gewiſſermaßen der Mittelpunkt des umfaſſenderen Myſteriums iſt, daß aus Gott eine zeitliche Welt hat hervorgehen können, welcher er immanent iſt — eine Thatſache, welche beweiſt, daß zwiſchen Ewigem und Zeitlichem, Unendlichem und Endlichem eine Hin- und Wiederbewegung möglich iſt. Irrational aber iſt das Myſterium nicht, ſofern wir uns hüten, keinen falſchen Dualismus in die Perſon des Erlöſers zu bringen, welcher ihre perſönliche Einheit und die volle Wahrheit der Menſchwerdung aufhebt. Denn daß den Beſtrebungen der Gegenwart, ſeine Menſchlichkeit in ihr Recht einzuſetzen und uns möglichſt nahe zu bringen, eine gewiſſe Berechtigung zukommt, iſt unläugbar und kirchlicherſeits längſt anerkannt. Ja unſer Herr und Heiland iſt wahrer Menſch: er iſt der zum geſchichtlichen Gottesſohne gewordene vorweltliche Gottesſohn, er iſt der nicht aus ſündlichem Samen gezeugte,

ſondern vom Vater kraft des heiligen Geiſtes in's Daſein geſetzte Menſchenſohn, er iſt der ebenſo himmliſche als irdiſche Menſch, ſein menſchliches Weſen ruht auf nicht minder weſentlichem göttlichem Grunde. —

Die Idee des Chriſtenthums hat zu ihrem alles beherrſchenden Principe die göttliche Dreieinigkeit, und die Wirklichkeit des werdenden Chriſtenthums iſt ihrer göttlichen Seite nach Selbſtvollzug der göttlichen Dreieinigkeit, ſowohl die neuteſtamentliche Wirklichkeit als auch anbahnungsweiſe, wie wir nun zeigen wollen, die altteſtamentliche.

§. 3. Die Geſchichte des werdenden Chriſtenthums als Selbſtvollzug der göttlichen Dreieinigkeit.

c) Die altteſtamentliche.

In drei großen Schritten vollbringt ſich die neuteſtamentliche Erlöſung: ihr Anfang iſt die Veranſtaltung des Vaters in der Fülle der Zeiten, ihre Mitte die Menſchwerdung des Sohnes und das Werk des menſchgewordenen, ihr Abſchluß die Herabkunft des Geiſtes von dem Erhöheten und die Vollendung der die Menſchheit ohne Unterſchied der Völker umfaſſenden Gemeinde. Auch das Alte Teſtament hat zu ſeinem Mittelpunkte eine Erlöſung, welche die nationale Vorausdarſtellung dieſer neuteſtamentlichen iſt, nämlich die Ausführung aus Aegypten. Auch dieſe vollzieht ſich in drei ſolchen Schritten. Das Erſte iſt, daß der Vater in der Fülle der Zeiten die Ausführung Iſraels aus der ägyptiſchen Knechtſchaft veranſtaltet; das Geheimniß der Wiedergeburt iſt noch verhüllt, Gott erſcheint als Vater (5. Moſ. 32, 6) dieſes Volkes, welches mit Bezug auf die univerſale Tendenz des Heils nicht blos ſein Sohn, ſondern ſein erſtgeborner Sohn (2. Moſ. 4, 22) heißt. Das zweite iſt, daß der Engel Jahve's, der Moſen auf Horeb zum menſchlichen

Mittler berufen, ſelber der göttliche Mittler der Erlöſung Iſraels wird; der Eine gottmenſchliche Mittler iſt noch nicht da, aber in dem Engel Jahve's, dieſer geſchichtlichen engeliſch-menſchlichen Vergegenwärtigung des überweltlichen Gottes, anticipirt ſich ſchon die dereinſtige Incarnation, dieſe allertiefſte Verſenkung des jenſeitigen Gottes in die dieſſeitige Geſchichte. Das Dritte iſt, daß der Geiſt Gottes auf Iſrael (Neh. 9, 20) und insbeſondere auf deſſen Führer: Moſe, Ahron und die Siebzig, herabkam und Joſua, dem Nachfolger Moſe's, einwohnte (4. Moſ. 27, 18) und wie die Selbſtdarſtellung Iſraels als Volkes des Geſetzes, ſo auch die Fixirung der Geſetzesoffenbarung in der Thora, welche ein Propheten-Werk iſt (Esr. 9, 11), ermöglichte; der Geiſt ergriff Einzelne, in neuteſtamentlicher Fülle war er noch nicht vorhanden; aber wollte Gott, wünſcht Moſe (4. Moſ. 11, 29), daß alles Volk des HErrn weiſſagete und der HErr ſeinen Geiſt über ſie gäbe! In dem Schlußgebete des großen Troſtbuchs Jeſ. c. 40—66 ſtehen dieſe drei Schritte der altteſtamentlichen Erlöſung neben einander 63, 8—11: „Er ſprach: Sie ſind ja mein Volk, Kinder die nicht lügen werden, und er ward ihnen zum Heiland. In all ihrem Leiden litt er ſelber und der Engel ſeines Angeſichts ſchaffte ihnen Heil, in ſeiner Liebe und in ſeiner Verſchonung hat Er ſie erlöſet und hob ſie empor und trug ſie alle Tage der Vorzeit. Aber ſie waren widerſpenſtig und betrübten ſeinen heiligen Geiſt. Da wandelte er ſich ihnen in einen Feind, Er kriegte wider ſie. Und es gedachte der alten Tage Moſe's ſein Volk: Wo iſt der, welcher jene heraufführte aus dem Meere mit dem Hirten ſeiner Heerde, wo der, welcher legte in Iſraels Inneres ſeinen heiligen Geiſt?!“ Iſt es hier nicht deutlich ausgeſprochen, daß die altteſtamentliche Erlöſung Selbſtvollzug der göttlichen Dreieinigkeit geweſen iſt? Denn daß der Gott, welcher voll väterlichen Erbarmens die Er-

löſung Iſraels veranſtaltet, und der Engel ſeines Angeſichts, welcher ſie vermittelt, und der Geiſt ſeiner Heiligkeit, welcher ſie innerlich vollendet, Drei und doch Eins ſeien, wer könnte das läugnen? Und ohne daß uns gelüſtet, entfaltete neuteſtamentliche Erkenntniß in das Alte Teſtament zurückzutragen, können wir uns doch nicht dem Zugeſtändniß entziehen, daß die drei Exiſtenzen, welche Ein Gott ſind, als drei Perſonen erſcheinen. Denn der Engel des Angeſichts wird offenbar von dem Gotte, vor deſſen Angeſicht er ſteht, oder vielmehr deſſen Angeſicht (2. Moſ. 33, 14. 5. Moſe 4, 37), d. i. Abſpiegelung oder Ebenbild er iſt, als Perſon unterſchieden. Und wer möchte die Worte „ſeinen heiligen Geiſt", mit Hitzig gloſſiren: „ſein heiliger Geiſt iſt ſeine heilige Geſinnung?" Stier bemerkt ganz richtig, daß der heilige Geiſt, indem von ihm geſagt wird, daß ſie ihm Schmerz und Leid angethan, perſönlich gedacht iſt.

Die durch Moſe vermittelte Erlöſung Iſraels aus Aegypten verhält ſich ebenſo grundleglich zur geſammten altteſtamentlichen Geſchichte, wie die durch Jeſum den Chriſt vermittelte Erlöſung Iſraels und der Menſchheit von der Knechtſchaft der Sünde und ihrer Folgen zur geſammten neuteſtamentlichen. Dort wird die Volksgemeinde des künftigen Heils, hier die Geiſtesgemeinde des erſchienenen Heils geſchaffen; beide erhalten für alle Folgezeit ihre Lebensgeſtalt und die grundlegenden Gottesthaten, denen beide ihr Daſein verdanken, wirken im weiteren Geſchichtsverlauf fort und geben dem Glauben und Glaubensleben Gepräge und Inhalt. Die Erſcheinungen Jahve's in ſeinem Engel ſetzen ſich bis an die Schwelle der neuteſtamentlichen Geſchichte fort, obwohl nur ſporadiſch, wie überhaupt die Gottheit und Geiſterwelt nur an einzelnen Wende- und Höhepunkten der Geſchichte in die Sichtbarkeit eintreten und die großen Thatſachen der Zukunft nur hie und da das Geſchehen und das Bewußtſein

der Gegenwart durch die Strahlen ihres Aufgangs lichten. Der Engel, der Iſrael durch die Wüſte nach Canaan geleitet und der ſich Joſua gegenüber den Fürſten des Heeres Jahve's nennt Joſ. 5, 14, erſcheint auch weiterhin je zuweilen als Mittler göttlichen Heils in Gnade und Gericht, und wenn der Pſalmiſt Pſ. 34, 8 ſagt, daß der Engel Jahve's ſich rings um die Gottesfürchtigen lagert, ſo zeigt ſich's, daß auch der Glaube dieſe Offenbarungsweiſe Gottes in ſich aufgenommen. Im neuteſtamentlichen Glaubensbewußtſein iſt der Gottmenſch an ihre Stelle getreten. Denn gleichviel, ob man den Engel Jahve's für einen geſchöpflichen Geiſt halte, den Gott zum Medium ſeiner Selbſtbezeugung macht, oder unmittelbar für den in Engelsweiſe ſich offenbarenden Gott ſelbſt: immer behauptet was Kahnis in ſeiner Dogmatik ſagt volle Wahrheit: „Nimmt der ſich in der Welt offenbarende Gott Engelsgeſtalt an, ſo heißt er der Engel Gottes und dieſe Erſcheinung Gottes in der vorübergehenden Geſtalt eines Engels iſt das Vorſpiel der Offenbarung Gottes im Fleiſche.“ Kurz, der Engel Jahve's iſt Gott der Erlöſer oder Erlöſungsmittler in engeliſch-menſchlicher Selbſtvergegenwärtigung.

Dennoch hören wir nirgends einen der altteſtamentlichen Gläubigen beten: „Erbarme dich mein um deines Engels willen,“ ſondern ſie beten, daß ſich Jahve ihrer erbarme um Jahve's oder um ſein ſelbſt willen. Denn inſoweit, daß der Gott, der die Erlöſung veranſtaltet, und der Gott, der ſie vermittelt, als Gott und Gott in dem Einen unterſchieden würden, tritt der Selbſtvollzug der göttlichen Dreieinigkeit, welcher Grund und Weſen auch ſchon der Vorgeſchichte des Chriſtenthums iſt, noch nicht in das gleichzeitige Glaubensbewußtſein. Es verhält ſich weder ſo, daß Jahve im Unterſchiede von Elohim Gott den Sohn bedeutet, noch ſo, daß Jahve der Erlöſer und Jahve der Erlöſungs-

mittler als zwei Subjekte unterſchieden werden; Jahve heißt der Gott der Heilsgeſchichte ungeſchieden. Aber im Lichte des heilsgeſchichtlichen Zieles erſcheinen alle menſchenförmigen Selbſtdarſtellungen Gottes und insbeſondere die in ſeinem Engel als vorbildliche Schritte und gleichſam Anſätze zu ſeiner einſtigen Menſchwerdung, und da zwiſchen Gottes des Weltſchöpfers und Weltregierers Offenbarung vom Himmel herab und ſeiner Selbſtmittheilung an menſchliches Bewußtſein durch ſeinen Geiſt dieſe je und je ſich wiederholende Selbſtverſenkung in die Sichtbarkeit des Dieſſeits liegt, ſo leuchtet ein, daß die Grundlegungsgeſchichte des Chriſtenthums ſich ſchon im Voraus in der Vorgeſchichte deſſelben ſkizzirt und daß das Ineinandergreifen des Vaters und Sohnes und Geiſtes, welches unſere Erlöſung bewerkſtelligt hat, auch ſchon die geheime Rückſeite der darauf abzielenden altteſtamentlichen Vorbereitung bildet.

Ja auch ſchon aus dem Alten Teſtamente tritt uns das Werk der Erlöſung als trinitariſches entgegen. Auch da ſchon können wir Gott den Urheber und Gott den Mittler und Gott den Vollender unterſcheiden: von Gott dem Uebergeſchichtlichen geht es aus, Gott der Innergeſchichtliche, in dem Meſſias ſich Darſtellende bringt es zu Stande und Gottes Geiſt führt es zu Ende, ſo daß das Werk der Schöpfung, welches den Grund der Geſchichte gelegt hat, ſich in dieſem geſchichtlichen Neuſchöpfungswerke wiederholt und in dem einen wie dem andern die göttliche Dreieinigkeit zu einem geſchichtlichen Selbſtvollzuge kommt, welcher die Selbſtabbildung des ewigen göttlichen Selbſtlebens iſt. Wenn der Sohar ſagt: „der Geiſt, der über den Waſſern des Schöpfungsanfangs ſchwebte, da rucha de-malca meschicha das iſt der Geiſt des Königs Meſſias“: ſo gewinnt das erſt in den von uns erörterten ebenſo ſchlichten als großartigen Zuſammenhängen ſeine wahre Bedeutung, und dieſe dreifache

Harmonie des in der Ewigkeit und in der Schöpfung und in der Weltgeſchichte ſich vollziehenden Lebens der Gottheit iſt von ſolchem apologetiſchen Gewichte, daß die Behauptung, die Dreieinigkeit Gottes ſei nur eine auf neuteſtamentlichem Boden erwachſene Vorſtellung, dagegen nicht aufkommen kann.

So erweiſt ſich denn alſo die geſchichtliche Wirklichkeit des werdenden Chriſtenthums inſofern als Verwirklichung ſeiner Idee, als ſie, dieſe geſchichtliche Wirklichkeit, Selbſtvollzug der göttlichen Dreieinigkeit iſt. Die göttliche Dreieinigkeit iſt im Bereiche der Vorbereitungs- wie Grundlegungsgeſchichte des Chriſtenthums gleicherweiſe wie im Bereiche ſeiner Idee das allesbeherrſchende Princip. Wir wenden uns nun zu denjenigen Momenten der Idee des Chriſtenthums, welche die Grundvorausſetzungen deſſelben bilden, nämlich Perſönlichkeit des Verhältniſſes Gottes und der Menſchheit, alſo göttliche und menſchliche Perſönlichkeit; Geſchaffenheit oder räumlicher und zeitlicher Anfang der Welt; Schuld der Sünde und verſchuldeter Tod, um zu zeigen, daß die Geſchichte des werdenden Chriſtenthums ſich inſofern als Verwirklichung ſeiner Idee ausweiſt, als ſie Geſchichte eines perſönlichen Verhältniſſes Gottes und der Menſchheit iſt, welches mit Erſchaffung der Welt anhebt, durch Sünde und Tod geſtört, durch die Gnade Gottes erhalten und ſeiner vollendenden Wiederherſtellung in Chriſto entgegengeführt wird.

§. 4. Die Geſchichte des werdenden Chriſtenthums in ihrer Uebereinſtimmung mit den drei Grundbeſtandtheilen ſeiner Idee.

a) Von der Erſchaffung des Menſchen bis zur Entſtehung Iſraels.

Welches dieſe drei Grundbeſtandtheile ſeien, die wir im erſten Theile unſeres wiſſenſchaftlichen Syſtems gegen pan-

theistische Anschauung als Inhalt des gemeinmenschlichen Bewußtseins nachgewiesen haben, das haben wir so eben in Erinnerung gebracht, und treten deshalb ohne Verzug den Beweis an, daß die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christenthums diese drei Grundideen ganz und gar zu ihrer treibenden Wurzel hat.

Es ist eins der Stichworte in Renans Munde, daß die semitische Race den Ruhm hat, die Religion der Menschheit hervorgebracht zu haben (d'avoir fait la religion de l'humanité). Einer seiner Bestreiter, de Sauclières, mit welchem wir nicht gemeinschaftliche Sache machen, weil er in Einem Athem die Gottheit Christi und das neue Maria-Dogma vom J. 1854 vertheidigt, ersucht Renan mit Bezug auf jene Aeußerung, doch lieber ohne Umschweife die schlichte Sprache der Geschichte zu reden. In der That gebührt der Ruhm nicht der semitischen Race im Allgemeinen, sondern ausschließlich dem israelitischen Volke und seinem patriarchalischen Ahnengeschlechte, welche die wahre Religion nicht sowohl gemacht, als bewahrt und fortgebildet haben, während alle semitischen Völker ringsum nur zu bald und ausnahmslos in die greulichste Abgötterei versanken. Diese Bewahrung, welche durch die Enthebung Abrams aus heidnischer Umgebung befestigt ward, gilt in der heil. Schrift als ein Werk göttlicher Gnade, und diese Fortbildung, welche durch die Gesetzgebung vom Sinai begründet wird, als ein Werk göttlicher Offenbarung. Und bedenken wir die absolute Einzigartigkeit der Erscheinung und den starken heidnischen Zug, welchen Israel mit allen andern semitischen Völkern seinem Naturcharakter nach gemein hat und welcher erst nach dem Exil verschwindet, inmitten dessen die großen Massen beider Reiche, Israels und Juda's, vom Heidenthume gänzlich verschlungen worden sind: so muß man hier ein göttliches Eingreifen anerkennen, wenn anders

der Gott, den man im Munde führt, ein der Geschichte wie der Naturwelt immanentes Wesen und nicht blos eine trügerische hohle Phrase ist. Man vergleiche doch nur die Kosmogonieen der Babylonier, Phönizier, Harranier u. s. w. — sie sind alle polytheistisch und mythologisch oder wenn den vielen Göttern eine höchste Schöpfermacht übergeordnet wird, so ist sie ein unbestimmtes Etwas, wie einmal der altindische Rigveda X, 11 sagt: „Es (tad) athmete, ohne zu hauchen, allein mit Selbstsetzung." Dagegen ist dem ebenso schlichten als majestätischen Berichte der heiligen Geschichtschreibung von der Erschaffung der Welt und insbesondere des Menschen der Stempel der Einzigkeit und Persönlichkeit Gottes des Schöpfers aufgeprägt. Zwar hat der Gottesname Elohim polytheistischen Klang, weshalb Mose nach einer jüdischen Haggada, als ihm Gott den Anfang der Thora Berêschith bara Elohim diktirt, dieses „Elohim" zu schreiben zögert und nur durch wiederholtes Geheiß Gottes dazu vermocht wird. Aber dieser Plural, wie man ihn auch deuten möge, meint doch nur das Eine verehrungswürdige Wesen (von alah fürchten) nach der mehrheitlichen Inhaltsfülle, welche von seinem absoluten Leben eingekreist wird, während der ihm zur Seite stehende Gottesname Jahve (von hawa vorfallen, sich ereignen, werden, sein) Gott in mehr centraler Erfassung als persönliches Sein, als sein selbst mächtiges Ich, als freies Wesen bezeichnet: Elohim heißt Gott als unendliches Objekt, Jahve als schlechthin freies Subjekt; jenes ist Gott als der in sich selbst Alles Umfassende, dieses als der sich selbst und Alles Bestimmende, welcher ewig in seinem Wesen und fort und fort in der Geschichte sich selbst setzt, indem er die Offenbarung seines Wesens nach ewigem Plane gestaltet (2. Mose 3, 14).

Mit der Anerkennung der Persönlichkeit Gottes steht zugleich auch die Anerkennung der Persönlichkeit des Menschen an

der Spitze der heiligen Geschichte. Denn die Entstehungsweise des Menschen ist eine andere gewesen als die der Thiere und der Pflanzen, zwischen welchen beiden Geschöpfe mitteninne stehen, welche halb Thier halb Pflanze sind und das Ziehen einer festen Grenzlinie schier unmöglich machen. Die Thiere gingen wie die Pflanzen auf Gottes Schöpferwort aus dem irdischen Stoffe hervor, indem die aus Gottes Geiste stammenden Lebensformen des irdischen Stoffes sich in den thierischen Bildungen zur lebendigen Seele zusammenfaßten. Der Mensch hingegen wurde ein beseeltes Wesen durch einen besonderen Akt göttlicher Einhauchung, womit gesagt sein will, daß seine Seele sich schon ihrem Ursprunge nach von der Seele des Thieres unterscheidet — eine Thatsache, deren Wahrheit durch solche fossile Funde, wie der affenähnliche Menschenschädel des Neanderthals, nicht im Geringsten beeinträchtigt wird, denn so lange uns nicht nachgewiesen wird, daß von dem Affen eine Entwickelung nach dem Menschen hin möglich ist, werden wir jene angeblichen urweltlichen Racenschädel vielmehr als Beweis dafür ansehen, daß (was wir noch täglich erleben können) eine geistige und leibliche Verthierung des Menschen möglich ist, so zwar, daß auch der Cretin und der Australier immer noch durch eine Kluft von dem entwickeltsten Thiere getrennt sind, welche sich durch keine an diesem zu machende Beobachtungen überbrücken läßt. Die Annahme, daß ein unpersönliches Wesen sich zur Persönlichkeit erheben könne, ist eine der exakten Wissenschaft unwürdige Einbildung. Die Persönlichkeit ist dem Menschen, wie wir an der Schwelle der heiligen Geschichte vernehmen, anerschaffen, sie ist die Basis der ihn vor allen andern irdischen Geschöpfen adelnden Gottesbildlichkeit, und das dadurch ermöglichte persönliche Verhältniß des Menschen zu Gott ist die Basis der sofort nach seiner Erschaffung begonnenen Menschengeschichte, welche nicht, wie die Ent-

wickelungsgeschichte des Affen, eine bloße Naturgeschichte, sondern eine sittlich-religiöse Culturgeschichte mit unendlicher Perspective ist. Wenn Lord Monboddo am Ende des vorigen Jahrhunderts sagte: „Es ist meines Bedünkens unwiderredlich bewiesen, daß die Orangutangs mit unser einem zu einerlei Spezies gehören“: so wird sich daneben das der Entstehung des Menschen wenigstens um drei Jahrtausende näher stehende Bibelwort nicht zu schämen brauchen: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn.“

Dieser nach dem Bilde der persönlichen Gottheit persönlich geschaffene und hierdurch von den des Gottesgedankens unfähigen Thieren mehr als spezifisch unterschiedene Mensch war gleich von vornherein zu seinem Schöpfer in ein Verhältniß gesetzt, dessen persönliche Natur zu geschichtlicher Wirklichkeit werden mußte, und die heilige Geschichte hat daran, daß diese Verwirklichung einen einheitlichen Anfang genommen, offenbar ein sehr tiefliegendes Interesse, indem sie den Menschen nicht wie die Thiere von vielen Schöpfungsmittelpunkten aus gleichzeitig in vielen Individuen und nicht einmal gleichzeitig als ein aus Mann und Weib bestehendes Paar, sondern nur als Einen ins Dasein treten läßt. Es ist von nicht geringer Bedeutung, daß der allgemeine elohistische Schöpfungsbericht, welcher den Menschen zum Zielpunkte, und der spezielle jehovistische Schöpfungsbericht, welcher den Menschen zum Mittelpunkte hat, hierin übereinstimmen 1. Mos. 1, 27; 2, 7. 21 f., obwohl in der Zeit, wo sie niedergeschrieben sind, die Consequenzen eines anderen als schlechthin einheitlichen Ursprungs des Menschengeschlechts noch nicht in ihrem ganzen Umfang überschaut werden konnten. Die Naturwissenschaft freilich macht auch hier keinen Unterschied zwischen Mensch und Thier, und statt anzunehmen, daß alle Menschen von Einem Urmenschen abstammen, trägt sie lieber ent-

weder die Theorie von der Schöpfung durch generatio spontanea, wornach alle Organismen gleichzeitig und selbstständig in vielen Exemplaren aus besonderen Keimen hervorgegangen sind, auch auf den Menschen durch Annahme autochthonischer Racenentstehung über, oder aber sie huldigt der Theorie einer generatio secundaria, nach welcher, wie Darwin lehrt, alle Thierarten, eingeschlossen den Menschen, aus wenigen Urformen, vielleicht Einer, sich allmählich entwickeln oder auch, wie Kölliker neulich wahrscheinlich zu machen gesucht hat, mit Durchbrechung der Stetigkeit mehr sprungweise sich hervorbilden, wornach also hier ein Gorilla, dort ein Chimpanse oder Orang wider Erwarten mit einem Menschen niedergekommen sein könnte. Zwar „daß ein befruchtetes Ei eines Thieres zu einer höhern Form sich zu entwickeln im Stande sei, wird vorläufig allerdings durch keine direkte Thatsache bewiesen" — indeß möglich ist es! Nun denn, wenn das bis jetzt nicht Demonstrirbare als möglich gelten darf in der Hoffnung, daß es sich inskünftige demonstriren lasse: so wird es wohl auch solchen starkgläubigen Hypothesen gegenüber nicht allzu leichtgläubig erscheinen, wenn wir bei dem Zeugnisse der Schrift verbleiben, wonach Gottes Schöpfermacht durch Hervorbildung Eines Menschen aus der Erde und, wie sich das wohl verstehen ließe, aus einem der Erde eingesenkten Keime den Grund des ganzen Menschengeschlechts gelegt hat. Schweizer, Colenso und viele andere Theologen, deren Christenthum nur eine aus christlichen Trümmern aufgebaute Naturreligion ist, können es für sehr gleichgültig erklären, ob der Kaukasier, der Neger, der Buschmann und der Neuholländer aus vier Urkeimen, respective Affeneiern, oder aus einem entstanden sind; die heilige Geschichte aber weiß ihre eigne Einheit durch die Einheit des Ursprungs des Menschengeschlechts bedingt, und die ganze Wahrheit der Offenbarungsreligion ruht auf der

Voraussetzung, daß die Menschenseele nicht das Ergebniß eines Ruckes ist, den die Affenseele über sich selbst hinaus gethan hat, sondern unmittelbar göttlicher Abkunft und ebendeshalb gottesbildlich persönlichen Wesens. Darum tritt sofort nach Erschaffung des Menschen ein Verkehr Gottes mit ihm ein: Gott wendet sich an sein Bewußtsein, welches nicht in Thätigkeit treten konnte, ohne das Wissen allseitiger Bedingtheit durch Gott und durch seinen Willen als Inhalt zu gewinnen; er redet zu ihm, weil der, welcher eigne Gedanken fassen kann, auch die Gedanken eines Anderen zu fassen fähig ist; er besondert seinen allgemeinen Willen an den Menschen zu einem bestimmten Gebote, damit dieser seinen Unschuldsstand bewähre und befestige; er fördert die Entwickelung des Menschen, indem er Sprachfähigkeit und Sprachtrieb desselben und damit zugleich das Verlangen nach Verkehr mit einem Wesen seines Gleichen weckt; er gibt ihm das Weib zur Genossin, welche, weil sie nicht durch Zeugung entstehen konnte, durch schöpferische Absenkung aus seinem eignen Wesen entstand. In dem allen ist nichts Vernunftwidriges, wenn man nicht die Caprice hat, unsere Stammeltern über die Naturkinder der Steinperiode zurück bis in die roheste Thierheit zurückzudatiren: der Zustand des ersten Menschenpaares war ein entwickelungsbedürftiger kindheitlicher Bildungszustand, aber sie waren und wußten sich als Kinder Gottes, dem sie ihr Dasein verdankten; sie standen in Frieden mit Gott und der paradiesischen Naturwelt, die ihnen zur Pflege und Bewahrung untergeben war; sie sahen sich überschüttet und rings umgeben von zahllosen Beweisen zuvorgekommener göttlicher Liebe. Dieser Ernst der Situation will erwogen sein, ohne daß man über dem mehr Zufälligen an der Ueberlieferungsgestalt dieser Urgeschichte das Wesentliche übersieht. Die Menschen waren gut. Sie bewegten sich instinctmäßig in der Sphäre des Guten. Aber die

gute Beschaffenheit war eine ihnen anerschaffene, noch keine erworbene. Das positive göttliche Gebot zweckte darauf ab, sie durch die gegebene Wahl zwischen Gutem und Bösem in den Stand freier Selbstentscheidung für das gottgewollte Gute überzuführen und so den Anfang einer im Guten ihren Ausgangspunkt nehmenden Entwickelung der Menschheit zu begründen.

Aber statt Gottes Willen zu dem ihrigen zu machen, erlagen die Menschen der Verführungsmacht, welche ihnen Gottes Wahrheit und Liebe verdächtigte, und verfielen der Sünde. Wenn die Schlange in dieser Geschichte des Falles nicht als Werkzeug der Verführungsmacht anzusehen wäre, so müßte sie als Symbol derselben gelten, aber nicht als Symbol der in den Menschen entsprungenen Gedanken, sondern, da die Ursünde der Menschen geflissentlich so dargestellt ist, daß sie als Folge der Verführung, nicht als unmittelbare Auflehnung wider Gott erscheinen soll, als Symbol eines grundbösen Wesens, welchem gelingt was es beabsichtigt, nämlich die sittliche Krisis der Menschen zu einer dem Willen Gottes entgegengesetzten Entscheidung zu bringen. Es gehört zu dem Charakter des Bösen, daß es die peinvolle Empfindung des Verdammnißurtheils, welches das Gewissen darüber ausspricht, zu beschwichtigen sucht, indem es sich den Schein des wahrhaft Guten anlügt und sich immer weitere Verbreitung zu verschaffen sucht, und es liegt nichts Abenteuerliches darin, daß die heilige Geschichte die Existenz einer über Natur- und Menschenwelt erhabenen Geisterwelt bezeugt, in welcher vermöge verschiedener Verwerthung der anerschaffenen Freiheit sowohl das Böse als das Gute vertreten ist. Ein dieser Geisterwelt angehöriger böser Wille ist es gewesen, welcher die Menschen aus gehorsamen Kindern Gottes, als die sie sich bewähren sollten, zu bethörten Knechten seiner selbst gemacht hat. Oder sollte es keine präadamitischen Geister geben, weil sie sich nicht, wie die prä-

adamitischen Menschen, aus Küchenabfällen demonstriren lassen? Sollten für den Menschen, dieses Mittelwesen zwischen Himmel und Erde, nur die Tiefen zu seinen Füßen und nicht auch die Tiefen über seinem Haupte Geheimnisse bergen, welche ihm offenbar werden können, wenn auch als nur vermuthungsweise zu lösende Räthsel? Der Bericht vom Sündenfalle unterscheidet allerdings nicht zwischen der Schlange und dem Geiste, der aus ihr redet, und das ist solchen, die wie Colenso ein Interesse daran haben, die Schrift möglichst kindisch zu verstehen, sehr willkommen. Noch weniger nennt er jenen Geist mit Namen, die Schrift nennt ihn auch anderwärts nirgends, denn wenn weiterhin vom Satan (Widersacher) oder Diabolos (Lästerer) die Rede ist, so sind das Bezeichnungen seines Wirkens, aber nicht eigentliche Namen. Ueberhaupt aber bleibt diese ganze Anfangsgeschichte der Menschheit durch das Alte Testament hindurch ohne nähere Deutung, zum sichern Beweis dafür, daß es eine von nationalen israelitischen Einflüssen unberührt gebliebene Ueberlieferung aus der Urzeit ist: sie bildet das Portal nicht allein der Thora, sondern der ganzen Heilsgeschichte und ihrer Literatur, deren Entwickelung die allmähliche Entzifferung dieses wie in Hieroglyphenschrift geschriebenen Denkmals ist. Die alttestamentliche Gegenwart bezeugt nur die Wirklichkeit des Sündenverderbens, welches Abhülfe heischt, ohne über dessen Ursprung zu reflectiren. Denen aber, welche den Schlüssel nicht verschmähen, den die neutestamentliche Schrift darreicht, sagt diese älteste Urkunde des Menschengeschlechts, daß alles Sündenverderben der Menschheit, welches, je weiter sie sich ausgebreitet hat, ein um so breiterer Strom geworden ist, seinen Quellort in der Anfangsgeschichte derselben hat: der Anfang, den Gottes heilige Liebe gesetzt hatte, war gut, aber gerade da, wo er zum selbstständigen guten Entwickelungsanfang werden sollte, hat sich seiner ein der

heiligen Liebe Gottes entfallener böſer Geiſt bemächtigt und ihn in den einmal für immer entſchiedenen Anfang einer Entwickelung verkehrt, welche in allen ihren einzelnen Gliedern die Sünde zum Ausgangs- und den Tod zum Endpunkt hat. Der Menſch hat, offneren Ohres und Herzens für den Feind Gottes als für Gott, ſich ſelbſt in Sünde verderbt und dem Leben, welches der Lohn der Treue geweſen wäre, den Todesſold der Sünde vorgezogen. Sünde und Tod ſind ſeitdem zugleich mit dem ſchöpferiſch geſetzten Weſen des Menſchen ſich fortſetzende Mächte. Das perſönliche Verhältniß zu Gott, in welches der Menſch hineingeſchaffen war, hat, kaum ins Leben gerufen, eine ethiſch tiefeingreifende und phyſiſch fortwirkende Störung erlitten, und wir Alle, wenn wir uns im rechten Lichte, wie wir von Natur ſind, betrachten, erſcheinen uns als die nur zu ähnliche Fortſetzung des durch die Urſünde entſtellten Anfangs.

Nachdem aber das perſönliche Verhältniß Gottes und der Menſchheit durch Sünde und Tod geſtört iſt, beginnt auch ſofort die Heilsgeſchichte, indem das geſtörte Verhältniß durch die Gnade Gottes erhalten und ſeiner vollendenden Wiederherſtellung in Chriſto entgegengeführt wird. Die Menſchen haben ſich Gotte entfremdet, aber Gott geht ihnen nach, und die Strafgeſchicke, mit denen er Mann und Weib belegt, bergen die Abſicht heilſamer Zucht, welche der Sünde Schranke und Ziel ſetzt, und mitten in dem Fluche über den Verführer leuchtet für die Verführten eine Verheißung auf, in welcher ſich ſchon der ganze heilsgeſchichtliche Plan abbildet: „Und Feindſchaft will ich ſetzen zwiſchen dir und dem Weibe, und zwiſchen deinem Samen und ihrem Samen, dieſer wird dir den Kopf zermalmen, während du ihm zermalmen wirſt die Ferſe.“ So, nicht: „dieſer wird dir nach dem Kopfe trachten und du ihm nach der Ferſe,“ iſt zu überſetzen, denn ohne die Kopfzertretung hätte der Fluch keine Spitze. Und

mag man die Schlange als Werkzeug oder Symbol des Verführers ansehen, jedenfalls hat der Urtheilsspruch eine der äußeren Seite seines Sinnes entsprechende innere: der wechselseitige Vernichtungskampf des Verführers und der Menschheit wird mit dem Siege der letzteren enden. Der Weibessame siegt, obschon ihm die Kopfzertretung, die er der Schlange anthut, die Erleidung ihres Fersenstichs kostet. Der Fersenstich ist nur tödtlich, die Kopfzertretung dagegen vernichtend. Die Schlange erliegt also, wenn auch ihr Ueberwinder den Sieg mit seinem Leben bezahlen muß. Sterbend also siegt die Menschheit. Per crucem ad lucem lautet fortan das oberste Gesetz der Heilsgeschichte. Ist aber die Niederlage der Menschheit von Einem ausgegangen, dessen Schlangensame in der Menschheit fortwuchert, so wird auch der Sieg der Menschheit von Einem ausgehen, in welchem alles bisherige Sterben und Siegen in der Menschheit gipfelt. Das Weib, die Erstverführte, wird dereinst denjenigen gebären, welcher den Verführer schließlich überwindet. Das Weib wird ihn gebären und zwar (der Wortlaut ist geeignet, auch diesen Gedanken unter sich zu befassen) ohne Zuthun des Mannes, denn der schließliche Ueberwinder wird, um nicht vor allem die Sünde in sich selbst überwinden zu müssen, ein Weibgeborner schlechthin sein müssen, nicht ein vom Manne Gezeugter. Aber vom Weibe geboren muß er sein, denn wenn die dem Argen erlegene Menschheit gerettet werden soll, so muß der Eine, der sich dem Fersenstich der Schlange unterstellt, um ihren Kopf zu zertreten, ein wahrer Mensch sein; der Sieg muß Sieg der Menschheit sein, Sieg Aller in Einem und darum Eines für Alle. So deutet sich in diesem Urverheißungswort schon nach allen Seiten hin an, wie die göttliche Liebe und Weisheit den durch des Menschen Fall geschürzten Knoten lösen wird. Die gesammte Geschichte des werdenden Christenthums ist in diesem Protevangelium schon

präformativ enthalten. Wie eine die Forſchung herausfordernde Sphinx lagert es auf der Schwelle der heiligen Geſchichte. Diejenigen freilich, welche wie Colenſo das chriſtliche Credo auf Gott, Tugend und Unſterblichkeit reduciren, gehen daran theilnahmlos vorüber und finden weniger Sinn darin, als in der Moral einer äſopiſchen Fabel.

Die ſchließliche Erfüllung dieſes Protevangeliums iſt das Ziel, welchem die altteſtamentliche Geſchichte zuſtrebt. Zur ſchließlichen Ueberwindung des Böſen und alſo auch zur vollen Wiederherſtellung der geſtörten Gottesgemeinſchaft kommt es im Alten Teſtament nicht, aber dieſes Werk der Erlöſung und Verſöhnung bereitet ſich in Geſchichte wie Bewußtſein vor, indem Alles erzieheriſch darauf angelegt iſt, dem Menſchen die Sünde zu verleiden und Heilsverlangen in ihm zu wecken, und dieſes Heilsverlangen auch gewiſſermaßen zu befriedigen, aber, wie es vor Offenbarung des vollen und weſentlichen Heils nicht anders möglich iſt, in nur vorläufiger unzureichender Weiſe. Solche der Zurechtbringung des Menſchen dienende Mittel ſind auch ſchon der dem Tode verfallene Leib und der mit dem Fluche belegte Acker, dieſer indem er der Arbeit des Menſchen ſchwer zu überwindende Hinderniſſe entgegenſtellt und ihm durch Vereitelung des Erfolgs ſeine Abhängigkeit von Gott zu fühlen gibt, jener indem der Menſch daran die Unfreiheit und Ohnmacht, in die er durch die Sünde gerathen, inne wird und die Sünde durch allerlei widerwärtige Folgen zu büßen bekommt, beide: die Materialität die er an ſich und die er um ſich hat, indem ſie durch mancherlei Einwirkungen die Intenſität der Sünde zerſetzen und ihn in einen ſteten Kampf um ſeine Exiſtenz verwickeln. Denn das Leben des Menſchen behauptet ſich nur in ſteter Gegenwehr, bis es endlich nach erſchöpfter Widerſtandskraft dem Andrange der Todesmacht erliegt. Der Menſch iſt allerdings ſterblich geſchaffen, die Sünde

aber hat die Sterbensmöglichkeit in Sterbensnothwendigkeit verwandelt. Die moderne Weltanschauung freilich lacht hierüber, indem sie es als selbstverständlich ansieht, daß der Leib des Menschen wie jede andere Maschine sich endlich abnutzen und hinfällig werden müsse, und selbst ein Krauß, der über die Bedeutung des Glaubens für die Schriftauslegung geschrieben und in einem Commentar zu 1. Cor. XV eine Probe der Schriftauslegung höchsten theologischen Glaubensstandpunkts gegeben (1864), ist insoweit mit Alex. Schweizer und den Zeitstimmen einverstanden, daß er es als eine falsche Vorstellung ansieht, der Mensch sei ursprünglich so geschaffen worden, daß er nicht zu sterben brauchte. Aber wie besteht damit Röm. 5, 12, wonach der Tod durch die Sünde in die Welt eingedrungen ist? Und geschieht dem Gesetze der Vergänglichkeit, von dem des Menschen Leiblichkeit als irdische nicht eximirt sein konnte, nicht auch durch die paulinische Unterscheidung von Entkleidung (Tod) und Ueberkleidung (Wandlung) 2. Cor. 5, 4 sein Recht? Das „Staub bist du und zu Staub sollst du wieder werden" ist im Zusammenhange der heiligen Geschichte kein selbstverständlicher Schluß, sondern ein strafrichterlicher Beschluß, sintemal der Uebergang des Menschen aus seiner jetzigen Daseinsform in eine höhere auch einen andern Weg hätte nehmen können, als durch Todeskampf und durch Fäulniß und Moder der Verwesung hindurch — ein trauriges Geschick, welches dem vorchristlichen Menschen bis in die Zeit des Exils und nach dem Exile hin, wo der um vieles nähere Aufgang des Christenthums sich schon in den ersten Morgensonnenstrahlen anzukündigen begann, durch kein ausdrückliches göttliches Offenbarungswort erträglicher gemacht wurde. Aber auch dies, daß das Dunkel des Grabes und des Hades nur spät und allmählich gelichtet ward, gehörte zum göttlichen Erziehungsplan. Unter diesem Banne des Todes sollte der Mensch lernen, sich nach

Erlösung von Tod und Hades zu sehnen und sich rückhaltlos in Gottes Gnade zu ergeben. Die Folgen des Falles sind also ganz und gar darauf hin geordnet worden, das Leben des Menschen zu einer Vorbereitungsschule für die Religion der künftigen Erlösung zu machen.

Die Geschichte der Urmenschheit bis zur großen Fluth befaßt über anderthalbtausend, nach den Zahlenangaben der Septuaginta über zweitausend Jahre. Die heilige Schrift hat uns nur wenige, aber bedeutsame Erinnerungen aus diesem langen Zeitraum erhalten. Der Name Kains, des Erstgebornen des ersten Menschenpaars, lautet wie Freude über die nunmehrige Erfüllung der Verheißung vom Weibessamen, der Name Abels (Hebels), des Zweitgebornen, aber wie Klage über die hauchartige Nichtigkeit des Menschen: die verheißene Erlösung vom Bösen wird also nicht Selbstwerk des Menschen sein können, sondern Werk Gottes durch menschliche Vermittelung. Sodann sehen wir aus dem Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott sofort das Opfer hervorgehen: der Mensch läßt eine um Gottes Wohlgefallen werbende Gabe zwischen sich und Gott ins Mittel treten, und das blutige Opfer, in welchem dieses Verlangen nach Gemeinschaft sich als Verlangen nach Versöhnung ausdrückt, wird dem unblutigen vorgezogen. Wir sehen weiter, wie nun Natur und Gnade zwei in der Menschheit wirksame und sie dualistisch spaltende Gegensätze geworden sind: die sündige Natur steigert sich in Kain bis zu teuflischem Hasse und Brudermorde, und Abel, welcher Gnade auf dem Wege der Sühne suchte, wird der erste Märtyrer. Innerhalb der kainitischen Linie macht dann die weltliche Cultur schnelle Fortschritte, innerhalb der sethitischen aber hat die Entwickelung des Heils ihren unscheinbareren und geräuschloseren Fortgang: der Stadt, die der Brudermörder gegründet, steht die unter Enos in Verehrung des Gottes des

Heils geeinigte religiöſe Gemeinde entgegen. Das Leben überragte damals an Dauer das Leben der Späteren, aber „da ſtarb er" iſt überall das letzte Wort des Urväter-Verzeichniſſes; nur der Lebensausgang Henochs macht eine Ausnahme von dieſem Naturgeſetze und iſt ein Fingerzeig rückwärts, daß ein Abſchluß des dieſſeitigen Lebens auch ohne Tod möglich war, und ein Fingerzeig vorwärts, daß eine Erlöſung von Tod und Hades gehofft werden darf. Dieſe jahrtauſendlange Geſchichte verläuft zuletzt in ein allgemeines Sittenverderben, mit dem ſich, wie Lamechs Hoffnungswort bei der Geburt Noahs zeigt, das Gefühl der Unglückſeligkeit verband. Noah allein, der Gerechte, iſt ein Lichtpunkt in dieſer Verderbensmaſſe. In ihm und ſeiner Familie wird der Beſtand der Menſchheit und der in Beziehung zu ihr getretenen Thierwelt durch das Gericht der großen Fluth hindurchgerettet. Kein Ereigniß iſt ſo tief in das Gedächtniß der Völker eingegraben, wie dieſes. Der Wortlaut des bibliſchen Berichtes zwingt uns nicht, die Fluth für eine ſchlechthin univerſale zu halten, die Erinnerung aber reicht weit über den altaſiatiſchen Völkerkreis hinaus und iſt ein ſtarker Beweis für die Einheit der Abſtammung und des Ausgangsorts des jetztlebenden Menſchengeſchlechts. Allenthalben, ſowohl im ſcandinaviſchen Norden als in den amerikaniſchen Aequinoctialgegenden, ſowohl auf den Inſeln des Geſellſchaftsarchipels als in Innerafrika betrachtet ſich die dermalige Bevölkerung als Nachkommenſchaft weniger, einer großen Fluth entronnenen Menſchen, die ſich wunderbar ſchnell vermehrten. „Vor undenklich langer Zeit — erzählt das in Südweſtafrika ſeßhafte Volk des Hereró, wie ich aus dem Munde des Miſſionars Hahn, des erſten mit ihnen in näheren Verkehr getretenen Chriſten, vernommen — waren die großen Alten (ovakuru ovanene) droben im Himmel über die Menſchen erzürnt und ließen deshalb den Himmel auf ſie

fallen (in wolkenbruchartigem Regen). Fast alle Menschen wurden getödtet. Die Wenigen, welche übrig blieben, schlachteten ein schwarzes Schaf als Sühnopfer, worauf die großen Alten droben den Himmel wieder zurückzogen. Noch jetzt sind sie oben und halten das Himmelsgewölbe fest. Vor dem Herabfallen des Himmels konnten die Menschen dort, wo Himmel und Erde sich begegnen, in den Himmel gelangen, aber das ist seitdem unmöglich. An der Grenze wohnen jetzt Riesen mit einem Auge, einem Ohr, einem Arm und einem Bein ohne Gelenke, die einen Jeden, der den Versuch macht, in den Himmel zu steigen, bei den Beinen wieder herabziehen." Woher, fragen wir, hat das Volk der Hereró oder Damara diesen mährchenhaften Nachklang der heiligen Geschichte? Er lautet kindisch, aber es ist mehr Wahrheitsgehalt darin, als in vielen Declamationen moderner Verständigkeit. Denn woher kommt es denn, daß es uns Menschen bei noch so klarer Erkenntniß der Inweltlichkeit Gottes dennoch unveräußerlich ist, Gott und den Himmel zusammenzudenken? Nach dem Zeugniß der heiligen Geschichte hat sich die Offenbarungsgegenwart des Allgegenwärtigen seit der Fluth von der Erde zurückgezogen. Gott ist seitdem für den Menschen der Himmlische und als solcher für ihn schlechthin Jenseitige. Die Augen des Beters richten sich unwillkürlich gen Himmel, und dorthin sendet er Opfer und Gebete. Die Sehnsucht des Menschen nach Wiedergewinnung der paradiesischen Gottesgemeinschaft hat sich seit der Sündfluth zu dem Wunsche gestaltet: „Ach daß du den Himmel zerrissest und führest hernieder!"

Das Sittenverderben, um deswillen die Fluth verhängt worden ist, kommt in der geretteten Menschheit sofort wieder sowohl in der Gestalt der Schwachheits- als der Bosheitssünde zu Tage, aber eine gleich furchtbare Katastrophe tritt nicht wieder ein; es beginnt eine Zeit göttlicher Geduld und Nachsicht (Röm.

3, 25 f. Apstg. 17, 30), während welcher der dem Menschen nun einmal unveräußerlichen Sünde gewisse Schranken gezogen werden, daß sie nicht wieder zu jener gleichartigen Allgemeinheit anwachse, welche die Ursache des Fluthgerichts geworden ist. Die Todesstrafe des Mörders wird sanctionirt, die Menschheit geht in Völker mit verschiedener Cultur- und Sprachentwickelung auseinander, und zugleich mit den Volksthümern entstehen die wenn auch despotischen, doch immer auf eine gewisse Rechtsordnung begründeten und dadurch die Macht der Sünde brechenden Staaten. Aber diese providentiellen Gegenanstalten thun der Sünde nur äußerlichen Einhalt, ohne sie innerlich zu überwinden. Die Entstehung der verschiedenen Volksthümer ist zugleich die Entstehung der verschiedenen Heidenthümer, und die Religion des künftigen Heils würde in diesen Heidenthümern untergehen, wenn ihr nicht eine Stätte des Fortbestandes und dem künftigen Heil selbst eine Stätte der Vorbereitung gesichert würde. Dies geschieht dadurch, daß Abraham, welcher dem Gotte des Heils treu geblieben war, aus seiner heidnischen Umgebung isolirt, und so ein neuer Anfang der Entwickelung des Heils begründet wird — ein Entwickelungsanfang, welcher zunächst auf eine gegen die heidnische Welt geschlossene Gottesfamilie, in ihr aber auf ein Volk des Heils und auf den daraus hervorgehenden Menschen des Heils sein Absehn hat. Es ist in dieser von der Völkerscheidung zur Entstehung des Volkes Israel überleitenden Patriarchengeschichte von größter Bedeutung, daß Abraham sich von Melchisedek, dem außerhalb der Verheißungslinie stehenden Priesterkönige, segnen läßt und ihm dem Zehnten gibt, und daß ihm, ehe er das Gebot der Beschneidung empfängt und vollzieht, sein Glaube an die Verheißung zur Gerechtigkeit gerechnet wird (1. Mos. 15, 6). Denn es steht jetzt die Zeit bevor, wo das sich anbahnende Heil in die Schranke eines Volksthums eingehen

will, die Zeit des sinaitischen Gesetzes als der Verfassung des erkornen heilsgeschichtlichen Volkes. Da ist denn die Unterordnung Abrahams unter Melchisedek ein thatsächlicher Protest gegen die Endgültigkeit dieser bevorstehenden Volksgestalt des Heils mit ihrem levitischen Priesterthum, und die dem Patriarchen bezeugte Glaubensgerechtigkeit ein thatsächlicher Protest gegen den voraussichtlichen jüdischen Selbstbetrug einer auf Gesetzeserfüllung pochenden Werkgerechtigkeit. Die neutestamentliche Zeit ist die Zeit des Glaubens nach Beseitigung des Gesetzes, und die patriarchalische Zeit vor Zwischeneinkunft des Gesetzes ist das alttestamentliche Vorbild dieser neutestamentlichen Zeit des Glaubens. Abraham, der Gläubige an Jahve, ist der Vater der Gläubigen an Jesum, von welchem gilt was Jahve von seinem Engel sagt (2. Mos. 23, 21): Mein Name ist in ihm.

Der Name יהוה (Jahve) ist im Neuen Testament verschollen. Er ist untergegangen in dem Namen Jesu. Jesus ist, wie bei Jeremia 23, 6, der künftige Davidssohn genannt wird, יהוה צדקנו „Jahve unsere Gerechtigkeit." Jahve ist in Ihm menschlich erschienen. Mögen die Schenkel und die Colani im Verein mit den Strauß und Renan sich noch so sehr gegen „das widerspruchsvolle Doppelwesen" ereifern: es steht geschrieben (Jes. 9, 7): „Der Eifer Jahve's der Heere wird vollführen dieses" — dieses, ebendieses, gerade dieses, trotz des Eifers derer, welche immer die Immanenz Gottes in der Welt im Munde führen und nur von der Immanenz Gottes in seinem Christus nichts wissen wollen.

§. 5. Die Geschichte des werdenden Christenthums in ihrer Uebereinstimmung mit den drei Grundbestandtheilen seiner Idee.

b) Von der Gesetzgebung bis zur Erscheinung Christi.

Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit, Geschaffenheit der Welt, Schuld der Sünde und verschuldeter Tod, das sind die drei Grundbestandtheile der Idee des Christenthums, mit denen wir nun die heilige Geschichte von der Erschaffung des Menschen bis zur Entstehung Israels zusammengehalten haben. Ihr Ziel ist, wie sich gezeigt hat, die Wiederherstellung jenes persönlichen Verhältnisses, welches, nachdem es mit Erschaffung der Welt angehoben, nur zu bald zerrissen und durch Sünde und Tod gestört worden ist. Diesem Ziele bewegt sie sich entgegen; die Liebe, welche den ewigen Rathschluß der Erlösung gefaßt hat, führt ihr Steuer und alle Kreuz- und Querwege der Fahrt sind auf um so gesichertere Erreichung dieses Zieles berechnet — auch die Gesetzgebung der Sinaiwüste, auf Grund welcher Israel noch immer dem erschienenen Mittler der wiederhergestellten Gottesgemeinschaft den schuldigen Glaubensgehorsam versagt, indem es sich auf der zeitlichen Zwischenstation festgesetzt hat und sich einredet, sie sei der ewige Hafen. Zwar läßt sich Hirsch in seiner jüdischen Religionsphilosophie (1842) zu dem Bekenntnisse herbei: „Das große Verdienst Jesu besteht in Etwas, das viel mehr ist als eine Idee: es besteht in seiner ganzen Persönlichkeit. Daß er die Idee des Judenthums in seiner innersten Tiefe und Wahrheit erfaßte, erfüllte und verwirklichte, das war das Große an Jesu" — aber eben dieser jüdische Rabbi behauptet, daß nach altteſtamentlicher Lehre der Mensch gut und sündlos sei, und es kann uns also nicht befremden, wenn er dem pauliniſchen Satze, daß das Gesetz nicht gerecht und

selig machen könne, die Behauptung entgegenstellt, daß „der Jude vermöge seiner Thora sich völlig versöhnt und freudig in seinem Gotte wisse." Aber in Wahrheit war, wie wir zeigen werden, die Thora vom Sinai nur eine Zwischengestalt, welche das sich anbahnende Heil annahm: sie war weder eine reine Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und des sittlichen Ideals, noch wollte oder vermochte sie das Heilsbedürfniß zu befriedigen, das sie weckte: ihr Gottesfinger wies Alle, welche nach Gerechtigkeit hungerten und dürsteten, in die Zukunft.

Der Bischof von Port-Natal verstand die Wege Gottes schlecht, als er auf den Anstoß, den ein Zulu-Christ an den Sklavengesetzbestimmungen 2. Mos. 21, 4 und 21, 21 nahm, keine bessere Antwort wußte, als daß dies nicht göttliche, sondern nur von Mose für göttlich ausgegebene Satzungen seien, aber auch die amerikanischen Proslavery-Men verstehen die Wege Gottes schlecht, wenn sie in ihrem Kampfe für die Sklaverei sich zu Märtyrern einer göttlichen Institution zu machen glauben. Denn die göttliche Gesetzgebung hat die Sklaverei nicht eingeführt, sondern vorgefunden und bestehen gelassen, indem sie sich damit begnügte, sie möglichst zu mildern und das Recht der Freiheit damit zu verschmelzen; auch jene Satzungen, vor denen der weichen Seele Colenso's schaudert, sind, wie Wickes in seinem Moses or the Zulu? (1863) gezeigt hat, keineswegs so himmelschreiend hart, da der Sklave nach 2. Mos. 21, 4 nicht gewaltsam von Frau und Kindern losgerissen wird, wenn er nicht gewillt ist, sie zu verlassen, und da in 2. Mos. 21, 21 angenommen ist, daß die Züchtigung kein Todschlag war und der Herr des Sklaven ohnehin durch dessen Verlust genug gestraft ist. Aber was Colenso von der defective morality des mosaischen Gesetzes sagt, ist allerdings nicht ohne Grund, nur folgt daraus nicht, daß das mosaische Gesetz nicht göttlich sei, weil es

die sittliche Idee nicht bis zu ihren letzten Consequenzen verwirklicht. Die Thora ist kein vom Himmel gefallenes Buch. Es ist ein gegebener menschlicher Stoff, dem die göttliche Gesetzgebung sich eingebildet und den sie nach Maßgabe des damals Möglichen umgebildet hat. Sie hat ebenso eine menschliche als göttliche Seite und ist nichtsdestoweniger so idealisch, daß sie nicht allein ethisch, sondern auch ceremoniell in wichtigen tiefeingreifenden Bestimmungen (z. B. vom Sabbat- und Jobeljahr) ein unausgeführtes Ideal geblieben ist.

Es ist nicht zu läugnen, daß das alttestamentliche Sittengesetz, obschon Gottes Offenbarung, doch nur eine relative Offenbarung des auf die Menschheit bezüglichen heiligen Gotteswillens ist. Zwar bringt schon die Thora selber, besonders das Deuteronomium, die Vielheit der Gebote auf das Eine zwiefache Grundgebot der Gottes- und Nächstenliebe zurück, und zwar zeigt sichs an vielen ihren Vorschriften, besonders an denen über das Verhalten gegen Arme, Wittwen, Waisen und Fremdlinge, daß kein anderer Gott das Gesetz vom Sinai gegeben, als der Gott, welcher die Liebe ist: aber andererseits muß eingestanden werden, daß die Pflicht allgemeiner Menschenliebe innerhalb dieser Gesetzgebung nirgends zu unumwundenem Ausdruck kommt. Denn es ist ein Volk, an welches die auf Sinai beginnende Offenbarung ergeht. Die Scheidung der Einen Menschenfamilie in Völker ist nun zwar in den göttlichen Heilsplan aufgenommen, aber doch nur als ein durch die Sünde, welche auf eine widergöttliche Einheit hinstrebte, vernothwendigtes Uebel, denn diese Scheidung hat die Menschen einander entfremdet und zwischen die Liebe der Menschen zu den Menschen als solchen die Scheidewand der Volksgenossenschaft gestellt. In ein solches Volksthum geht jetzt die Offenbarung ein: sie kann es, weil diese Decentralisation der Menschheit ein unvermeidlicher Umweg zur Herstellung ihrer

wahren Einheit ist, aber sie kann es nicht, ohne sich allen den Incongruenzen mit der Idee der Menschheit anzubequemen, welche an sich schon in der Idee des Volkes liegen, und nicht ohne ihre Forderungen und Einrichtungen der Culturstufe des bestimmten Volkes anzupassen, an das sie sich richtet. Sie heiligt den Krieg, heiligt die Sklaverei, heiligt den selbst in die sittliche Sphäre hineinreichenden Unterschied zwischen Volksgenossen und Fremden: die göttliche Liebe wird engherzig und zieht sich in sich selbst zusammen, aber um dereinst sich in um so größerer Intensität über die Menschheit ergießen zu können. Und weil die Natürlichkeit Israels, obwohl in dem Naturboden, aus dem es erwachsen, die Gnade sich mächtiger als anderwärts erwiesen, doch noch nicht wiedergeboren ist, so wenig daß sie sich selbst angesichts des Gesetzgebungsberges ein ägyptisches Stierbild machen und Ahron seine Willfährigkeit damit entschuldigen kann, daß das Volk, wie Mose wisse, im Argen liege (2. Mos. 32, 22): deshalb muß der eigentliche Gotteswille so sehr auf volle Verwirklichung seiner selbst verzichten, daß z. B. die Polygamie unangetastet bleibt und die Ehescheidung, weit entfernt der Willkür des Mannes enthoben zu werden, nur durch ein Minimum gesetzlicher Forderung beschränkt wird, und deshalb muß diese Gesetzgebung dieses Volk mit tausend Banden kleinlicher und schwieriger Ansprüche fesseln, um seine selbstische Neigung zu brechen und zu dämmen, und muß, um sich zu sichern und ihre Forderungen wo möglich durchzusetzen, diese mit schreckenden Fluchdrohungen umhegen. Nicht allein aber wer dies oder jenes Gebot übertritt wird mit dem Fluche belegt, sondern jedweder der nicht schlechthin alle Gebote dieses Gesetzes erfüllt (5. Mos. 27, 26). So bleibt dem Menschen gegenüber dem Gesetze nur die dreifache Möglichkeit offen: entweder es fleischlich sicher zu ignoriren oder zu verzweifeln oder sich zur Gnade zu flüchten. Dieser Zuflucht zur Gnade kommt

es selbst durch Gnadenverheißungen und Gnadenanstalten entgegen, aber damit die Gnade nicht auf Muthwillen gezogen werde, ist auch auf dem Wege zur Gnade jeder Schritt dessen, der ihn einschlägt, peinlich bestimmt und bemessen und verzäunt, so daß selbst das Evangelium im Gesetze gesetzlich bleibt und die göttliche Liebe, ohne sich unmittelbar in ihrem reinen Lichte zu zeigen, nur durch die rigoröse Zorngestalt dieses Gesetzes hindurchstrahlt.

Die hervorragendste und ausgedehnteste dieser Gnadenanstalten war das Opfer mit der in sacramentlicher Weise an das Blut geknüpften Verheißung der Sühne, und derjenige Tag, an welchen das Opfer sein Aeußerstes leistete, war der Versöhnungstag (Jom ha-Kippurim), welcher von dem jüdischen Volke noch immer begangen wird, aber seit einem nun fast zwei Jahrtausende währenden Exile ohne Opfer und doch ohne Erkenntniß des Wesens, welches den Schatten verdrängt hat, und ohne Erkenntniß des unwiderruflichen Gerichts, welches die Geschichte selbst an dem thierisch-dinglichen Opfer vollzogen. Der Gnadenstand der israelitischen Volksgemeinde, welchen alle während des Jahres dargebrachte Privat- und Gemeindeopfer voraussetzten, wurde vordem an diesem großen Tage, welcher schlechtweg „der Tag (Joma)“ hieß, immer wieder erneuert. Aber gerade dieser Tag, in welchem der sühnhafte Charakter des Opfers gipfelte, vereinigte auch in sich Alles, woran Israel erkennen konnte, daß die rechte Versöhnung und Gottesgemeinschaft noch nicht erschienen sei. Das Ritual des Tages war so complicirt, daß es einerseits der Werkheiligkeit Vorschub leistete, welche ihrer Sache um so gewisser zu sein wähnte, je mannigfaltiger die Leistungen waren, während andererseits echte Gottesverehrer sich über die Selsttäuschung der Masse des Volkes betrüben und in diesem complicirten Ritual eine Erschwerung des Wechselverkehrs mit

dem Gotte der Gnade durch an sich kraft- und wirkungslose Aeußerlichkeiten sehen mußten. Denn die jährliche Wiederkehr ebenderselben blutigen Opfer sagte dem Heilsbedürfniß, daß die Wirkung des verströmten Thierblutes keine wesenhafte, sondern nur eine bildliche und das Gewissen nur zeitweise entlastende sei, und da die Sühne und göttliche Gnadenbezeugung der Gemeinde als solcher galt, so war die persönliche Aneignung weder vor dem rohen Zugreifen fleischlicher Sicherheit geschützt noch für die ängstliche Scheu zarter Gewissensbedenklichkeit erleichtert. Der Verkehr mit Gott war äußerlich vermittelt und dadurch für Werkgerechte erleichtert, für wahrhaft Fromme aber erschwert, denn obgleich das ahronitische Priesterthum auf die breite Basis des priesterlichen Charakters des Gesammtvolkes gestellt war, so war es doch ein zwischen Gott und Israel gestellter Geburts- und Berufsstand, an dessen Vermittelung der Einzelne gewiesen war, ohne so unmittelbar, wie er wohl mochte, mit seinem Gott verkehren zu können. Und der Ort Gottes war nicht allein für das Volk, sondern auch für die Priester abgesperrt, die Gegenwart Gottes verhüllt und drohend — nur an diesem Einen Tage durfte der Hohepriester, aber nur Er, in das Allerheiligste hinter der Parocheth, d. i. dem es verhüllenden Vorhang, eintreten, und zwar mit Räucherwerk, um seine Augen zu umfloren. Es wurde Israel also an diesem Tage so fühlbar wie nie, daß es Gott zwar unter sich wohnend habe, aber in fast ganz unzugänglicher Weise. Es wird aus der Zeit des zweiten Tempels erzählt, daß das Volk immer zitterte, wenn der Hohepriester in das Allerheiligste ging, und froh ward, wenn er wieder lebend herauskam.

Dieser Zorngeberde des Gesetzes entsprach auch schon die Erscheinung Gottes des Gesetzgebers. Die Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes, welche in dem Werke der Erlösung offenbar werden sollte, war noch nicht erschienen. Die Offenbarung des

Geheimnisses der Menschwerdung, in welcher Gott sich als die Liebe enthüllt hat, bereitete sich nur erst vor, indem das Gesetz Sehnsucht danach wecken sollte. Das Thierblut, welches den Fußboden des Vorhofes überschwemmte, sagte Israel, daß es einer blutigen Sühne bedürfe, und das verhüllte Allerheiligste, daß eine Zeit kommen müsse, in welcher eine so genugsame Sühne geleistet sei, daß Gottes Gegenwart sich hinfort nicht mehr vor ihm so todbrohend verberge. Das Ritual des Gesetzes war eine Gnadenanstalt, aber eine erzieherische auf das neutestamentliche Ziel hin. Es war eine Gnadenanstalt, aber eine solche, welche die Wiederherstellung des persönlichen Verhältnisses Gottes und der Menschheit nur vorbereitete, in nationalen Formen, welche für die Menschheit weder bestimmt noch geeignet waren. Es war deshalb eine in Gottes Heilsplan aufgenommene Fügung, daß der Tempel Israels durch die Chaldäer zerstört und das Volk von seinem heimathlichen Boden losgerissen und unter die Heiden versprengt ward. Dort in der Fremde war die Opferthora nebst vielen andern an den Boden des heiligen Landes gebundenen gesetzlichen Anordnungen unvollziehbar; dort mitten in die Heidenwelt hineingestellt und von dem Stande eines gottesstaatlichen Volksgemeinwesens herabgebracht auf den unscheinbareren, aber geistlicheren Stand einer fast nur durch die innere Einheit gleicher Gesinnung verbundenen religiösen Gemeinde, und zwar einer Confessoren- und Märtyrergemeinde gegenüber auch ihren eignen verweltlichten Volksgenossen, befanden sich die Exulanten in einer Vorschule der einstigen Abstellung des ceremoniellen Schattenwerks und der einstigen äußerlich ungebundenen Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. Und als dann ein Theil des Volkes aus dem babylonischen Exil wieder heimkehren durfte, erhob sich zwar der Tempel wieder aus seinen Trümmern und das seinem Vaterlande zurückgegebene Volk unterschied sich von

dem vorexilischen und im Exil heimisch gewordenen vortheilhaft dadurch, daß es (abgesehen von den Apostaten der Seleucidenzeit) nicht wieder in groben heidnischen Götzendienst zurückfiel, aber daß dieser wiederhergestellte Ceremoniendienst nicht die Wahrheit und Wirklichkeit wiederhergestellter Gottesgemeinschaft sei, erwies sich bald an den Mißbräuchen, die sich seiner bemächtigten: Priester und Leviten beuteten mit selbstsüchtiger Gemeinheit ihre Standesprivilegien aus, das Hohepriesterthum wurde ein Zankapfel der Parteien und die verschwenderische Pracht, mit welcher Herodes den zweiten Tempel ausstattete, war nichts als künstliche Stützung eines abgelebten opus operatum und glänzende Verhüllung eines tiefen sittlichen Elends. Als dann die Römer diesen zweiten Tempel in Asche legten, wie den ersten die Chaldäer, da war über diesen Ceremonien- und insbesondere Opferdienst für immer der Stab gebrochen: die Sonne des Christenthums war aufgegangen, vor der das sternenhelle und nur in Morgendämmerung ausgelaufene Nachtdunkel des Alten Bundes verschwinden mußte. Es fehlt nicht an Stimmen innerhalb der Synagoge selbst, welche Dies anerkennen. „Wie der ganze talmudische Standpunkt — sagt Holdheim in seiner merkwürdigen Schrift: Das Ceremonialgesetz im Messiasreich (1845) — eine nothwendige Thatsache des religiösen Bewußtseins seiner Zeit war, welches wiederum in der einen Vorstellung wurzelte, daß die von Gott selbst einmal in die Geschichte eingeführte Gestaltung der äußern und innern Lebensverhältnisse des jüdischen Volkes, nämlich der Besitz Palästina's mit der theokratischen Verfassung für Israel, in Ewigkeit fortbestehen und, wenn dieselbe infolge der Sündhaftigkeit des Volkes einstweilen unterbrochen, alsbald in strahlender Glorie wiederhergestellt werden müsse: so ist unser heutiger Standpunkt gleichfalls eine nothwendige Thatsache unseres religiösen Bewußtseins, welches in der Vorstellung wurzelt,

daß jene von Gott selbst wieder zerstörte äußere Lebens- und Religionsverfassung, die verglichen mit den Fortschritten, welche der Geist im Gebiete des religiösen Denkens und Lebens gemacht, als beschränkt und die weitere und höhere Entwickelung hemmend erkannt werden muß, unmöglich für alle Ewigkeit bestimmt sein könne, und daß ein Zustand, der bereits achtzehn Jahrhunderte aus dem Leben und aus der Geschichte getreten ist, unmöglich nur ein einstweilen suspendirter sein und über Nacht wieder eintreten könne." Aber — fragen wir — wenn die alttestamentliche Gesetzgebung wirklich aus vorbereitungsgeschichtlicher Offenbarung hervorgegangen ist, welche Berechtigung hat dann das Judenthum, sich ihrer zu entbinden, wenn es dem neutestamentlichen Evangelium, ohne es als die erfüllungsgeschichtliche Offenbarung anzuerkennen, nur die Erkenntniß der Endschaft des Gesetzes entlehnt? „Der christliche Partikularismus — sagt derselbe geniale Vertreter des Reformjudenthums — weil er seine Auserwählung nicht an ein bestimmtes Volk, sondern an einen bestimmten Glauben bindet, steht höher (wir wollen das einräumen) als der gesetzliche, aber der messianische Universalismus, der an den Menschen anknüpft, steht noch höher als der christliche Particularismus." Auf diesem messianisch-universalen Standpunkt meint Holdheim zu stehen. Es ist der Standpunkt eines alles Supranaturale zu natürlicher Entwickelung herabsetzenden Humanismus, die Proclamation eines Messiasreiches ohne Messias, wie auch Grätz unlängst den Glauben an einen persönlichen Messias eine romantische Schwärmerei genannt hat: das jüdische Volk ist selber der Messias und sich selber Erlöser.

So sehr fraternisirt die moderne Synagoge mit jenem modernen Namenchristenthum, welches den Rahmen des Christenthums beibehält, während es in schnödem Undank das darein gefaßte Bild zerbricht. Sie hat ihre Freude daran, daß Renan

den evangelischen und zumal den johanneischen Christus in Widersprüche und Absurditäten aufgelöst hat, aber daß er zugleich die jüdische Race und das Judenthum herabsetzt und z. B. sagt: „Jesus ist aus dem Judenthume hervorgegangen, aber wie Sokrates aus der Schule der Sophisten:" das kann sie ihm nicht vergeben. „Es hilft also aller Rationalismus nichts — sagt Steinschneiders Hebräische Bibliographie — auch der Mann, der sich erlaubt zu sagen, daß die Evangelisten Thatsachen fälschen, wo es ihm paßt, hat für das Judenthum eine Umkehrung des Omarschen Spruches: Das Gute daran ist christlich!" Geiger sieht in dem absprechenden Urtheile Renans über Juden und Judenthum sogar mehr als einen Rest übererbten Judenhasses, er sieht darin „die Racen-Eifersucht zwischen dem Arier d. i. dem Indo-Europäer und dem Semiten." Als ob das Christenthum vogelfrei für jedwede Kritik, das Judenthum aber ein unantastbares Nolimetangere wäre! Denn das Judenthum — sagen seine Stimmführer — ist die Religion der Humanität. Es gibt keine dreistere Unwahrheit als diese. Wir wollen vom Talmud schweigen, welcher den Israeliten durch ein tausendfaches kleinliches Gehege bis auf Wein, Käse u. s. w. von dem allesverunreinigenden Goj und Cuthi (Samaritaner) abpfercht, aber wie kann eine Religion den Anspruch machen, die Religion der Humanität zu sein, welche die der freien Persönlichkeit des gottesbildlichen Menschen widersprechende Sklaverei und die der schöpferischen Gottesstiftung der Ehe widersprechende Polygamie beibehält, und das verehelichte Weib gegen die Launen des ihrer überdrüssig gewordenen Mannes ungeschützt läßt, und den Grundsatz ausspricht: Von dem Fremden (Nichtisraeliten) darfst du Zinsen nehmen, aber von deinem Bruder keine (5. Mos. 23, 21)?! Selbst bis in das Heiligthum des Gebetes hinein erstreckt sich die Unvollkommenheit, mit welcher

die alttestamentliche Selbsterkenntniß und Moral behaftet ist, denn daß das an Selbstgerechtigkeit streifende sittliche Selbstgefühl, welches sich häufig in den Psalmen vor Gott geltend macht, und der in furchtbaren Verwünschungen sich entladende Zorneseifer gegen Feinde und Verfolger etwas dem christlichen und überhaupt dem vom Christenthum geschaffenen religiös-sittlichen Bewußtsein Widerstrebendes hat, wer könnte das läugnen? Dieses vertieftere und gesänftigtere Bewußtsein kommt auch im Alten Testamente schon hie und da zum Ausdruck, denn der Gott beider Testamente ist Einer, aber das alttestamentliche Gesetz ist die Lebensordnung eines Volkes, welches als solches nur der Heiligung, nicht der Wiedergeburt fähig ist, eines Volkes obendrein auf einer noch niedrigen Culturstufe, so daß in dieser Lebensordnung der eigentliche Liebeswille des Allheiligen sich nicht zu adäquater Darstellung und rückhaltloser Geltung bringen konnte: das Princip der Liebe ist schon da, aber wie Gold im Blei; die allumfassende Humanität kündigt sich schon an, aber sie ist noch eingegittert in der Exclusivität des Volksthums, über welches hinaus sie ihre Flügelspitzen dem künftigen Ziele entgegenstreckt. Dieses Ziel ist das Christenthum, welches, recht verstanden, das zur Weltreligion fortgebildete Judenthum ist. Unbefangene jüdische Lehrer räumen dies gegenwärtig ein. So der würdige Nassauer Bezirksrabbiner Dr. Hochstädter in seinen Religionsphilosophischen Erläuterungen (1864). Nachdem er hier gesagt hat, daß alle geweihten Förderer des göttlichen Reiches Messiasse genannt werden dürfen, fährt er fort: „Namentlich sollte das Verdienst der Reformen Jesu, also des Christenthums, nach den Worten seines Stifters vorzugsweise darin bestehen: die natürliche und vernünftige Gotteserkenntniß und die darauf gegründeten Heiligungs- und Unsterblichkeitslehren der menschlichen Seele nebst der allgemeinen Menschen-

liebe — wie solche in den Offenbarungsurkunden des Judenthums vorkommen — ihres zeitlichen, örtlichen und volksthümlichen Gewandes zu entkleiden, mit einem Worte: zu entnationalisiren und so zum Gemeingut der gesammten Menschheit zu machen." Das ist wirklich ein Anfang richtiger Würdigung des Christenthums. Die Gesetzgebung des Himmelreichs, welche der Bergprediger mit dem Selbstbewußtsein göttlicher Machtvollkommenheit vorträgt, schält aus dem mosaischen Gesetze den wahren eigentlichen Gotteswillen heraus und erhebt das der Stellung eines Volkes als solchen und der Culturstufe des damaligen Israel entsprechende Gesetz zum absoluten d. i. der sittlichen Idee vollkommen entsprechenden und zum universalen d. i. für die ganze Menschheit ohne Unterschied des Volkes gültigen, indem sie es nicht allein entschränkt, sondern auch vertieft, denn selbst der Dekalog bedarf, um als Compendium der sittlichen Anforderungen Gottes an den Menschen zu gelten, einer über seinen Wortlaut hinausgehenden Verinnerlichung. Aber wenn dieser Jesus, wie Hochstädter einräumt, ein Messias ist, welches ist denn nun der Messias? Ist es nicht eben dieser Jesus, welchem die Welt statt der sinaitischen Thora jene sionitische verdankt, von der es heißt (Jes. 2, 3): „Von Zion wird ein Gesetz ausgehn und des HErrn Wort von Jerusalem?"

O nein, Hochstädter meint, daß die erhabene Aufgabe der Entnationalisirung der biblisch geoffenbarten Religion und Moral noch lange nicht vollendet und das Christenthum ihr schon wegen seiner Mysterien nicht gewachsen sei, welche der gesunden Menschenvernunft widersprechen. Auch hier tritt uns wieder jener eingefleischte moderne Naturalismus entgegen, welcher die Gottessohnschaft Jesu nicht anerkennen kann, weil er überhaupt nichts in den Gang der Natur wunderbar eingreifendes Uebernatürliches anerkennt, und die relative Anerkennung Jesu wird wieder

aufgewogen durch die nationalstolze Behauptung, daß daß jüdische Volk für den Zweck der Lösung jener Aufgabe aufbehalten und daß dieses selber der Messias sei und keines persönlichen Messias bedürfe.

Mit solcher Aufgeblasenheit will uns dieses Reformjudenthum auch in den besten seiner Vertreter einreden, daß die Religion des Alten Testaments mit Ueberspringung des Christenthums die Weltreligion zu werden berufen sei. Ja, eine Religion von dieser Welt ist es bereits geworden, indem es sich, ohne eine göttliche Autorität aufweisen zu können, selbstwillig von den Forderungen des Gesetzes entbindet und den Worten seiner heiligen Propheten den verzweifelten Machtspruch eines Rabbi Hillel, daß ein persönlicher Messias gar nicht zu erwarten sei, vorzieht. Für dieses Judenthum hat Jesaia vergeblich durch fünf Capitel hindurch von dem künftigen Immanuel und Jeremia vergeblich von dem anderen David mit dem mysteriösen Namen „Jahve unsere Gerechtigkeit" und Sacharja vergeblich von dem großen Durchstochenen, dessen Passion Jahve als eigene ansieht, geweissagt. Sie haben keinen König, keinen Hohenpriester, keinen Propheten mehr, aber was schadet das? Sie bedürfen keinen. Ihre Targume, Talmude und Midraschim reden von einem König Messias und von einer durch dessen Selbstopferung zu vollbringenden ewigen Erlösung, aber mit jenem Strohhalm des Einfalls Hillels schlagen sie das Alles zu Boden. „Herr der Welt — sagt der Messias in dem Jalkût zu Jesaia §. 359, indem er sich zur Ausführung des Erlösungsrathschlusses erbietet — mit Herzensfrohlocken und Herzensfreude nehme ichs auf mich unter der Bedingung, daß Keiner von Israel verloren gehe und daß nicht allein den Lebenden in meinen Tagen Heil widerfahre, sondern auch den im Grabesstaube Vergrabenen, und daß nicht allein den in meinen Tagen Verstorbenen Heil widerfahre, son-

dern auch den Todten, welche gestorben sind von den Tagen des ersten Adam bis anjetzt, und daß nicht diesen allein, sondern auch den in meinen Tagen Todtgebornen Heil widerfahre, und nicht den Todtgebornen allein, sondern auch allen, die du im Sinne hast zu schaffen und die noch nicht geschaffen sind — darauf hin gehe ich den Vertrag ein, darauf hin nehme ichs auf mich!" So sagt der Messias in den Schriften ihrer Weisen, aber was kümmert es sie? Sie bedürfen keines Mittlers, welcher die durch Sünde und Tod zerrissene Gottesgemeinschaft wieder herstellt. Ihr eignes Leiden ist ihre und der Welt Versöhnung.

Wir aber haben erkannt, daß die altteſtamentliche Geschichte und Offenbarung nur Vorgeschichte und Voroffenbarung des wesentlichen Heils ist. Und dieses wesentliche Heil ist in Jesu dem Christ erschienen, in welchem Israels Weltberuf gipfelt. Daß es, abgesehen von Ihm, noch von den Juden zu erwarten sei, ist eine an Größenwahnsinn grenzende jüdische Verblendung. Er ist der Knecht Jahve's, welcher bei Jesaia Volkes-Bund und Heiden-Licht heißt, der Heiland Israels und der Menschheit, der Eine Mittler zwischen Gott und Menschen. Ohne Ihn ist die altteſtamentliche Geschichte ein Werden ohne Abschluß, eine Hin- und Herbewegung ohne Ziel, ein Wirrwarr ohne Plan, ein Torso ohne Kopf. —

Wir haben nun erstens (§. 1—3) gezeigt, daß die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christenthums als Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit die Verwirklichung des Princips der christlichen Idee und zweitens (§. 4—5) als Geschichte eines persönlichen Verhältnisses Gottes und der Menschheit, welches Wiederherstellung fordert und auf Christum abzielt, die Verwirklichung der drei Grundbestandtheile der christlichen Idee ist. Jetzt halten wir nun weiter diese geschichtliche Wirklichkeit mit den drei Centralbestandtheilen der christlichen Idee: Versöhnung, Kirche

und Palingeneſie zuſammen, und es wird ſich zeigen, daß die geſchichtliche Wirklichkeit des werdenden Chriſtenthums Geſchichte einer Verſöhnung der ſündigen Menſchheit iſt, mit welcher die Kirche Chriſti geſetzt und deren Verklärung in Ausſicht geſtellt iſt. In dem erſten Theile handelte es ſich um den ewigen Grund der Entſtehungsgeſchichte des Chriſtenthums, in dem zweiten um ihre allgemeine religiös-ſittliche Natur, in dem nun folgenden dritten Abſchnitt um ihre ſpezifiſche Heilsnatur. Und während ſich uns im zweiten Abſchnitt die altteſtamentliche Geſchichte darſtellte, wie ſie auf ihren Abſchluß in der neuteſtamentlichen abzielt, wird ſich uns in dieſem dritten Abſchnitt die neuteſtamentliche Geſchichte darſtellen, wie von ihr aus die altteſtamentliche als Weiſſagung zu erkennen iſt.

§. 6. Die Geſchichte des werdenden Chriſtenthums in ihrer Uebereinſtimmung mit den drei Centralbeſtandtheilen ſeiner Idee.

a) Als Geſchichte der Verſöhnung der ſündigen Menſchheit.

„Für die erlöſende Kraft des Verſöhnungstodes Chriſti — ſagt Lotze in ſeinem Mikrokosmus (3, 368) — bringt das unmittelbare religiöſe Gefühl der kirchlichen Lehre bereitwilligen Glauben entgegen, aber es wird von ihr durch keine Bereicherung der Erkenntniß belohnt; an die Stelle der Vorſtellung von einem Opfer, zu welcher die unklare Gemüthsbewegung zuerſt flüchtet, tritt keine andere, welche, ohne den Werth jenes Verſöhnungstodes zu ſchmälern, ſeine erlöſende Kraft uns verdeutlichte.“ Wir ſind nicht dieſer Anſicht, und in der That wäre es ſchlimm, wenn das Chriſtenthum gerade dem Centrum ſeines Thatbeſtandes nach ſich im Helldunkel der Gefühlsregion abſchließen und mit dem ihm da zugeſtandenen ſehr zweifelhaften Rechte zufrieden geben müßte.

„Von dem Bösen — sagt Lotze unmittelbar darauf — fühlen wir uns alle zugleich ergriffen, und durch unser ganzes Geschlecht geht wie eine unerklärbare Erbschaft die Sünde." So ist es wirklich, und ebendeshalb ist, wie wir im ersten Theile unseres Lehrganzen gezeigt haben, die Idee der Versöhnung eine je und je in Gestalt des Sehnens, Hoffens und Ringens zu Tage tretende Thatsache gemeinmenschlichen Bewußtseins gewesen. Eine solche Idee aber, welche so tiefe Wurzeln in der Menschheit hat, wird auch durchdenkender Analyse Stand zu halten vermögen, ohne daß die Verflüchtigung ihrer Substanz im Lichte des Gedankens zu fürchten ist. Der Mensch fühlt sich durch die übererbte und in ihm fortwuchernde Sünde von Gott geschieden, und sein innerstes Bedürfniß geht dahin, daß erstens die Sündenschuld, die ihn verwerflich vor Gott macht, abgethan, und zweitens, daß das persönliche Verhältniß zu Gott, in welches er hineingeschaffen ist, wieder zu einem Verhältniß liebender Vereinigung werde. Die Idee der Versöhnung umfaßt beides: die Sühne und die Aussöhnung, und das Werk Christi als die Wirklichkeit dieser Idee leistet beides.

Die Lehre vom Fall, von der Gnade und von der Versöhnung — sagen wir mit Mozley (in seiner Schrift on Predestination) — sind in gemeinmenschlichen Instincten begründet. Aber wir mißbrauchen diese Wahrheit nicht, wie die Oxforder Essays and Reviews, um das Wesen der Versöhnung auf einen rationalistischen Gemeinplatz herabzusetzen, wornach Reue und Vergebung um der Reue willen das gestörte Wohlverhältniß zwischen dem Menschen und Gott wiederherstellen. Eine gemeinmenschliche Idee bedarf einer solchen Uebersetzung aus dem Semitischen in das Japhetische nach dem Vorgange des von jenen Oxfordern als Posaunen-Engel einer neuen Aera gefeierten Bunsen nicht, denn was gemeinmenschlich ist, das ist

nicht blos semitisch. Eine Versöhnung ohne Sühne, ohne Aussöhnung auf Grund der Sühne und ohne mittlerischen Vollzug beider ist eben keine Versöhnung, und Kierkegaard hat Recht, daß die Wahrheit nicht dafür in die Welt gekommen, Gott nicht dazu Mensch geworden sein wird, um triviale Bemerkungen zu machen, wie es nach einer solchen Theewasser-Bibelerklärung den Anschein gewinnt.

Wenn die Grundlegungsgeschichte des Christenthums die Verwirklichung der Idee der Versöhnung ist, so erwarten wir von Jesu vorerst Bewußtsein und That einer Selbstdahingabe, welche die Sünde der Menschheit decke, und sodann Bewußtsein und Vollzug der Stiftung eines auf diese Sühne basirten neuen Bundes zwischen Gottheit und Menschheit, dessen Band er selbst ist. Und überblicken wir das Leben Jesu, wie die Evangelien es uns vorführen, so befindet es sich wirklich so, ohne daß wir uns einseitig an das verdächtigte vierte Evangelium zu halten brauchen und ohne auf den evangelischen Christus angeblich jüngere apostolische Anschauungen seiner Person und seines Werkes zurücktragen zu müssen.

Das Moment der Idee, welches die moderne Weltanschauung um jeden Preis aus dem Selbstzeugniß und Werke Jesu zu entfernen sucht, ist das der sühnhaften Selbstdahingabe, indem nach dessen Beseitigung alles Andere sich leicht nach Wunsch zurechtlegen läßt. Aber diese Beseitigung des Expiatorischen aus dem Lebensbilde Jesu erscheint, selbst wenn der Biograph Jesu sich die Aufgabe zu stellen hätte, seine Persönlichkeit von natürlichen Grundlagen aus auf dem Wege rein natürlicher Entwickelung zu begreifen, als unnöthig und unberechtigt. Denn daß Jesus Versöhner der Menschheit nicht ohne Gottes Rathschluß und Berufung werden konnte, versteht sich zwar von selbst, aber daß er sich als Versöhner der Menschheit erscheinen und sein Leben

in diesem Berufe, den er sich gestellt hatte, verzehren konnte, das ließe sich auch schon nach der modernen biographischen Manier bei etwas mehr Geschichtssinn als Geschichtsmacherei erklärlich finden. Es gibt kein Volk der Erde, in dessen Bewußtsein die Idee der Versöhnnng so tiefe Wurzeln geschlagen hat, wie das jüdische. Ein Niederschlag dieser Erfülltheit des jüdischen Bewußtseins von der Idee der Versöhnung ist sogar in unsere deutsche Volkssprache übergegangen, denn die Redensart capores (verderbt: caput) gehen, welche wir im Sinne von verderben oder zunichte werden gebrauchen, ist jüdisch-deutsch: cappôres (cappôre) bedeutet hebräisch Sühne und cappôres geht (cappôre gemacht) wird dasjenige, was zu dem Zwecke stellvertretender Sühnung in den Tod gegeben wird, wie das Huhn, das man am Versöhnungstag mit den Worten: „Das sei mein Stellvertreter, das meine Sühne (capparathi)" um den Kopf schwingt und gegen die Wand schlägt. Dieses Huhn ist nur ein Surrogat des jetzt nach der Zerstörung des Tempels und außerhalb des heiligen Landes nicht mehr vollziehbaren Bocksopfers. Denn das Thier wird im Thieropfer stellvertretend für den Darbringer, das schuldlose für den schuldigen, in den Tod gegeben; die herrschende rabbinische Richtung — sagt Einhorn in seiner scharfsinnigen Schrift über das Princip des Mosaismus (1854 S. 195) — bekannte sich zur Satisfaktionstheorie. Aber die Sühnkraft der Dahingabe des Thieres ist nur ein Schatten der Sühnkraft, welche nicht nur im Bereiche des Strafrechts der Dahingabe des Verbrechers in Bezug auf die durch das begangene Verbrechen befleckte Gemeinde, sondern auch sonst der Dahingabe des Schuldlosen in Bezug auf Schuldige zukommt: der Tod des derzeitigen Hohepriesters, sagt ein alter Rechtssatz, sühnt den unvorsätzlichen Todtschläger, und noch weiter greift der allgemein anerkannte und sprichwörtlich gewordene Satz:

Der Tod der Gerechten sühnet (מיתת הצדיקים מכפרת). Aber auch die Möglichkeit sühnhafter heilskräftiger Selbstdahingabe eines Menschen für den anderen ist eine im jüdischen Bewußtsein lebendige Voraussetzung. Wenn der Sohn von seinem kürzlich verstorbenen Vater oder wenn man von einem geliebten Hingeschiedenen sagt: harîni capparath mischcabo, so erklärt man sich zur Uebernahme der Läuterungsschmerzen bereit, die er jenseits zu bestehen hat; überhaupt ist dieses harîni capparatho „ich will seine Sühne sein" ein in den mannigfaltigsten Beziehungen gebräuchliches Wort aufopferungswilliger Liebe, welche sich der göttlichen Gerechtigkeit unterstellt, um zu dulden was der Andere verschuldet hat, und die jüdische Geschichte ist reich an solchen Beispielen williger Selbstopferung des Einzelnen für die mit dem Verderben bedrohte Gesammtheit oder auch für ein einzelnes mit dem Tode bedrohtes theures Leben. Wenn es also darauf ankäme, das Leben Jesu lediglich aus natürlichen Verkettungen zu construiren, so ließe sich's wohl erklären, wie in dem volksmäßig bestimmten Bewußtsein seiner edlen Seele sich der Gedanke festsetzen konnte, sein von aller Befleckung rein erhaltenes heiliges Leben für sein schuldbeladenes Volk, ja für die ganze sündige Menschheit in den Tod geben zu wollen, zumal wenn er sich für den Messias hielt, in dessen künftiger Geschichte auch die Synagoge Sterben und Herrschen, Erliegen und Siegen unterschied, und wenn er die davidischen Leidenspsalmen und die jesaianischen Passionsweissagungen zur Nahrung seines Geistes gemacht hatte. Aber ohne Gottes Rath und Willen wäre diese Selbstanschauung doch nur Selbsttäuschung und dieser Selbstopferungswille nur das Wagniß eines Ueberspannten gewesen. Es genügt uns, an einem einzelnen Zuge gezeigt zu haben, daß man, um das Leben Jesu rein menschlich zu erklären und zu beschreiben, jüdisches Wesen besser kennen muß, als jene

Romanschreiber, welche sich ein Leben Jesu nach ihrem Geschmacke aus beliebigen Stücken der zerfetzten Evangelien zusammensetzen.

Aber man mag aus den Evangelien noch so viel als Mythus, Sage oder zurückgetragene jüngere Reflexion hinauswerfen, immer bleibt genug übrig, um bei unbefangener Auffassung daraus zu ersehen, daß Jesus sich als den von Gott bestellten Versöhner der Menschheit wußte und bekannte. Er wird von Johannes dem Täufer angekündigt und gibt sich selbst als Begründer eines neuen himmlisch gearteten, heiligen und gottgefälligen, seligen und herrlichen Weltzustandes, welcher das Himmel- oder Gottesreich heißt, also als Mittler eines neuen Wechselverhältnisses zwischen Gott und Welt und vorab der Menschheit. Diese neue ideale Gemeinschaft und Ordnung tritt an die Stelle der gegenwärtigen schlechten Wirklichkeit und kommt durch völlige Beseitigung eines bisher herrschenden oder nur unvollkommen gebesserten Mißverhältnisses zwischen Gott und Menschen zu Stande, denn die Vorbedingung der Anwartschaft und Theilnahme ist Buße (μετάνοια) und der Ruf ergeht nicht an solche, die sich für bereits gerecht halten, sondern an solche, die nach Gerechtigkeit hungert und dürstet: ich bin nicht gekommen zu rufen Gerechte, sondern Sünder Marc. 2, 17. Der neue Zustand wird also durch Aufhebung der Scheidewand der Sünde bewerkstelligt — das Himmelreich ist die Gemeinschaft des wiederhergestellten und vollendeten Wohlverhältnisses zwischen Gott und Welt, Himmel und Erde. Und es ist nicht blos seine Lehre, durch welche Jesus, mit seiner Person hinter sein Wort zurücktretend, diese Wiederherstellung wirkt — er ist nicht allein Prophet des Himmelreichs, sondern bezeichnet sich auch unmittelbar und in Parabeln als dessen von Gott eingesetzten König, er fordert Glauben an seine Person als den Christus, als Gottes Sohn und deshalb Gottes schließlichen und höchsten Gesandten

und Vertreter, fordert Liebe über alle Creatur, verheißt dem Gebete in seinem Namen Erhörung, bedingt durch das Verhältniß zu seiner Person der Menschen ewiges Heil und stellt sich überall zwischen Gott und Menschen dergestalt in die Mitte, daß die neue Gemeinschaft nicht blos als eine durch sein Wort und Werk gestiftete, sondern als eine durch seine Person vermittelte, kurz Er selbst als Gemeinschaftsband erscheint. So kommt die reconciliatorische Seite der Idee der Versöhnung in ihm zur Verwirklichung: mit Ihm in Glauben und Liebe sich zusammenschließen ist Aussöhnung mit Gott. Aber diese Aufhebung der Scheidung zwischen Gott und Menschen wäre keine wahre, wenn Derjenige, um deswillen und in welchem Gott den Menschen wieder seine volle ungetrübte Liebe zuwendet, Gotte dem Heiligen dies nicht dadurch ermöglicht hätte, daß er seiner Heiligkeit die gebührende Ehre gab und verschaffte. Er hat dies gethan, indem Er, den Niemand und der auch sich selbst nicht einer Sünde zeihen konnte, sein schuldloses Leben den durch der Menschen Sünde verschuldeten Leiden untergab und allen Angriffen des Bösen blosstellte, in dem mit Gottes Rathschlusse sich übereinstimmig wissenden festen und unerschütterlichen Entschlusse, dadurch an sich, dem Schuldlosen, vor aller Welt offenbar werden zu lassen, welch ein abgründliches Uebel die Sünde ist und was sie vor Gott dem Heiligen verwirkt hat, und um es so Gotte dem Heiligen möglich zu machen, auf Grund dieser Affirmation des Rechtes seiner Gerechtigkeit durch ihn und an ihm, dem Einen, die Sünde der Menschen wie nicht geschehen zu betrachten und der sündigen Menschheit auf Grund dieser liebenswürdigen Liebe, die sie vom Zorn losringen wollte, wieder die ganze Fülle seiner heiligen Liebe zu erschließen, freilich nur denen, aber auch allen denen, welche in lebendigem Glauben diese That des Einen an sich wirksam werden ließen und in das durch sie begründete

neue Verhältniß zu Gott einzugehen bereit wären. Denn die Wirkung der Selbstdahingabe ist keine magische, die Stellvertretung keine schlecht äußerliche, es handelt sich in diesem ganzen wundersamen Ineinander von Wechselbeziehungen zwischen Gott und dem Mittler und der Menschheit um tief angelegte und aller Willkür entrückte ethische Verhältnisse. Daß aber die Idee der Versöhnung auch nach dieser fundamentalen expiatorischen Seite hin das Bewußtsein Jesu erfüllte, das zu beweisen genügen schon folgende zwei seiner Aussagen, die wir absichtlich dem gegenwärtig wider historisches Recht überschätzten Marcusevangelium entnehmen. Dort sagt der Herr 10, 45: Des Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben seine Seele (sein Leben) als Lösegeld für (ἀντί) Viele, und 14, 24 bei der Einsetzung des gegenbildlichen Passa: Das ist mein Blut, das des neuen Bundes, welches für Viele (περί nach dem griechischen Ausdruck der Sündopferthora) vergossen wird. Schleiermacher in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu sucht zwar die Beweiskraft dieser Aussagen abzuschwächen, indem er bemerkt, Jesus sage hier und nirgends etwas Besonderes und Eigenthümliches von seinem Tode aus unabhängig von seinem Leben. Aber der Tod Jesu ist ja auch wirklich nicht für sich allein das Sühnhafte, sondern sein ganzes in Selbstopferungswilligkeit sich bewährendes, in Selbstdahingabe sich verzehrendes und bis in den Tod durch Mörderhände als des Leidens Tiefpunkt sich versenkendes heiliges Leben. Der Tod und zwar früher Tod war nur das nothwendige Ende dieses ganz und gar der Entschuldung und Entsündigung der Menschheit geweihten Lebens, und wenn auch dieser frühe Tod nicht gerade als von dem eignen Volke des Knechtes Gottes geforderter Kreuzestod unter den uns berichteten Umständen erfolgt wäre — dieses zarte reine edle Leben wäre doch in frühen Tod

geſunken, indem es in Sympathie mit der Noth der Menſchheit und in Eifer um das Haus Gottes und den Vollzug ſeines Willens ſich ſelbſt verzehrt hätte. Das Sterben war die ſchließliche Bewährung des Strebens, von dem es beſeelt war. Daß es ſich aber in dieſem Sterben um mehr handelte, als um blutige Beſiegelung der Wahrheit einer Lehre oder um äußerſte Durchführung eines ſittlichen Muſters, das beweiſt der Gethſemanekampf, wo wir den Herrn zittern und zagen ſehen und, wo möglich, um Erlaſſung des bevorſtehenden Leidenskelches flehen hören; das beweiſt ſein Todeskampf am Kreuze mit jenem Eli eli lama ſabachtani, dem tiefſten und erſchütterndſten Klageruſe, der je aus einer Menſchenbruſt zu Gott emporgedrungen iſt. Wie ſo ganz anders ſind tauſend Märtyrer vorher und nachher geſtorben! In dem Bewußtſein, daß es die höchſte Ehrenkrone ſei, um Gottes und ſeiner Wahrheit willen das Aeußerſte zu erleiden, ſind ſie nicht zitternd und zagend, ſondern freudig und lobpreiſend dem Tode entgegengegangen und habe ihn ohne gellende Klage im troſtreichen Gefühle der Nähe Gottes, wie eine zur Hochzeitfeier ſich anſchickende Braut oder ein zum Triumphe gehender Sieger, erlitten. Das ſo verſchiedene Verhalten Jeſu erklärt ſich nur, wenn ſein Leidenskampf ein einzigartiger ohne Gleichen war, den zwar ſeine von Gott acceptirte Selbſtopferung für die Menſchheit mit ſich brachte, aber nicht ohne daß in den Augenblicken der äußerſten Spannung die Größe des zu zahlenden Löſegelds die Tragkraft des Leidenswilligen zu überſteigen ſchien.

Es war Gottes Gnadenrathſchluß, der in dieſem bis in den tiefſten Leidensabgrund feſtgehaltenen Entſchluſſe unſeres Herrn zur Vollführung kam. Der Menſchenſohn — beginnt er Marc. 8, 31 zu lehren — muß Vieles leiden, und verworfen werden von den Aelteſten und Hohenprieſtern und Schriftgelehrten,

und getödtet werden und nach dreien Tagen auferstehen. In dieser seiner Vorherverkündigung seines Todes und seiner Auferstehung mit den Nebenumständen beider ist ein Fortschritt bemerklich, der besonders im Matthäusevangelium hervor tritt, denn der Herr war in den Tagen seines Fleisches ebendemselben Gesetze fortschreitender Klarheit und perspektivischer Fernsicht unterstellt, wie die altteſtamentlichen Propheten. Mit dem Räthselworte vom Zeichen Jona's beginnt er bei Matthäus und dann folgt 16, 21 ff., 17, 22, 20, 18 f., vgl. 17, 9., 26, 32 eine immer bestimmtere und anschaulichere Darstellung des Künftigen. Diese Vorherverkündigungen entziehen sich allem Verdachte der Dichtung, denn die Evangelien verhehlen nicht, daß die Jünger erst mit der Erfüllung zum Verständniß des Geweissagten hindurchdrangen, und selbst die Feinde Jesu, welche wider ihn auftraten, legen indirektes Zeugniß für die Geschichtlichkeit dieser Worte von seinem Lebensausgang ab.

Er war sich bewußt, durch sein festes freies Wollen auf eine höhere göttliche Nothwendigkeit einzugehen und durch sein aufopferndes Thun und Leiden, in welchem er ohne berechnende Absichtlichkeit dem Zuge seines Berufes folgte, einen Rathschluß der heiligen Liebe zur Erfüllung zu bringen, welcher schon das innerste Triebwerk der altteſtamentlichen Geschichte gewesen war und dort, beurkundet von der altteſtamentlichen Schrift, in Vorbildern und Weissagungsworten sich vorausdargestellt hatte. Die auch im Talmud nicht unbekannte, aber dort falsch wiedergegebene Aussage Matth. 5, 17 ist wie die Ueberschrift seines ganzen Werkes. Er hat Gesetz und Weissagung des Alten Bundes erfüllt, um dadurch einen Neuen Bund zu stiften. Erfüllt hat er das Gesetz nach seiner allgemein sittlichen Seite: denn nie war ein Menschenleben, wie das seinige, die Leistung alles des an sich Guten, welches Gott der Heilige fordert, und

die Darstellung derjenigen Gerechtigkeit, welcher im Gesetze das Leben verheißen wird; das Gesetz nach seiner ceremoniellen Seite: denn er hat von seiner Beschneidung bis zu seiner letzten Passafeier auch die ceremoniellen Vorschriften des Gesetzes in einer nur für den überspanntesten Pharisäismus nicht tadellosen Weise gehalten, um dann durch sein Selbstopfer, seine Sacramente und eine innere Erfahrungswelt, welche die Pflanzung seines Geistes ist, den Schatten in Wesen aufzuheben; das Gesetz nach seiner politischen Seite: denn er hat Gehorsam auch gegen die gesellschaftlichen Anordnungen des Gesetzes bethätigt und empfohlen, um dann an die Stelle des geheiligten Volksgemeinwesens ein aus Gott gebornes Geistesgemeinwesen zu setzen. Er hat den Geist des Gesetzes nicht entbunden, ohne zugleich handelnd und leidend den Buchstaben des Gesetzes zu erfüllen. Er ist Israelit gewesen im vollsten und tiefsten Sinne, wie keiner zuvor. Aber nicht allein das alttestamentliche Gesetz, auch die alttestamentliche Weissagung hat er erfüllt. Die Thora selbst hat ja auch eine prophetische Seite, welche in dem Prophetenthum der Folgezeit sich fortsetzt. Er ist die Erfüllung der Thora nach dieser ihrer prophetischen Seite und der Weissagungen des späteren Prophetenthums, denn Alles, was im Alten Testamente von dem Paradiese her verheißen und gedroht worden ist, hat in ihm den Anfang seiner Erfüllung und die Bürgschaft des Endes seiner Erfüllung gefunden. Auch was die alttestamentliche Geschichte nach ihrer typischen Seite geweissagt hat: denn alle alttestamentliche Typen sind Copien, zu denen er das Original ist. In der Einheit seiner Person und seines Werkes findet sich alles im Alten Testament noch Ungeeinte und Vereinzelte der Wort- und Thatweissagung zusammen. Was das alttestamentliche Bewußtsein nicht zusammenzuhalten vermochte, hat in ihm concrete persönliche Einheit. Er ist

Prophet, Hoherprieſter und König: in der Knechtsgeſtalt eines wunderthätigen Propheten hat er begonnen, dann hat er ſich ſelbſt zur Hoſtie gemacht und prieſterlich auf dem Altar des Kreuzes geopfert, zuletzt hat er ſiegreich den Ort der Todten durchbrochen und iſt triumphirend aufgefahren, um bei Gott königlich zu herrſchen und hoheprieſterlich zu walten. Er iſt der Leidende und doch Herrſchende, der Geſtorbene und doch Ewiglebendige, und was das Geheimniß aller Geheimniſſe und doch zugleich die Löſung aller altteſtamentlichen Räthſel iſt: er iſt Jahve und iſt Menſch, iſt Gott der Erlöſer und der Menſch des Heils in Einer Perſon. Gott hat in ihm die Welt *verſöhnet* mit ſich ſelber, indem er ihn für uns zur *Sühne* gemacht hat.

Es kann allerdings befremden, daß die altteſtamentliche Erlöſungshoffnung nur allmählich zu der in Jeſ. 52, 13 ff. und c. 53 erreichten Höhe einer den centralen Vollzug des Erlöſungsrathſchluſſes auf Golgotha abſpiegelnden Klarheit gelangt iſt. Es erklärt ſich aber daraus, daß der göttliche Erlöſungsabſchluß, um ſich geſchichtlich zu verwirklichen, nicht nur innerhalb der Aeußerlichkeit des Geſchehens, ſondern auch der Innerlichkeit menſchlichen Bewußtſeins einen Entwickelungsweg einſchlagen mußte, deſſen Schritte ſich nach der Geſchichtslage der Zeiten und nach den Bedürfniſſen und Fähigkeiten der Menſchen bemaßen, indem der göttliche Plan ſich mit der menſchlichen Freiheit ausglich und die Art und Weiſe des Fortſchritts ſeiner Entfaltung von erzieheriſcher Weisheit beſtimmen ließ. Dieſer Fortſchritt folgt keinem von der Geſchichte unabhängigen Schema, ſondern ergibt ſich aus der Geſchichte und iſt mit ihr verwachſen. Und ſeine auf- und abwärts gehenden Kreuz- und Querwege laſſen ſich nur vom Standpunkt ſeines Zieles aus recht verfolgen und verſtehen, denn wer das erreichte Ziel verkennt, muß ſich nothwendig über das zu erreichende täuſchen. Es iſt Syſtem

und Methode in den alttestamentlichen Wegen Gottes, aber nur für denjenigen erkennbar, der in Jesu Christo den Gottmenschen und den Versöhner erkannt hat. Sein Bild ist durch das Alte Testament hindurch im Werden. Alle Verheißungen und Weissagungen tragen zur allmählichen Vollendung dieses Bildes bei. Nachdem es fertig ist, erscheint der Abgebildete selbst, und der vorbereitungsgeschichtliche Proceß des Werdens, innerhalb dessen er sich seiner Paruſie in der Fülle der Zeiten zubewegt, geht in einen bis zum Ende der Zeiten währenden erfüllungsgeschichtlichen über.

Die Heilsverkündigung begann mit dem paradiesischen Urverheißungsworte, dem sogenannten Protevangelium 1. Mos. 3, 15., dieser (wie wir im vorigen § gezeigt) grundrißlichen Selbstabbildung des ganzen göttlichen Liebesraths. Es lautet allumfassend, denn die Verheißung hat zum Objekt die Menschheit. Es lautet geistlich, denn das Verheißene ist Sieg über den Verführer, also Erlösung vom Bösen. Aber es lautet noch generell, denn die Menschheit, welche Objekt des Heils ist, ist auch Subjekt des Heils — der Weibessame, welcher die Schlange zertritt, ist eine vom Weibe stammende Menschheit. Daß es aber Einer sein wird, in welchem der Menschheit aus ihr selbst heraus Erlösung kommt, das ists was der weitere Verlauf der heil. Geschichte immermehr dem Bewußtsein vermittelt. Diese Mittlerschaft des Einen ist in successivem Werden, indem der Kreis der Menschheit, welcher der Sieg über den Verführer verheißen ist, sich auf den Kreis eines für die Menschheit mittlerischen Volkes und eines aus diesem für das eigne Volk und für die Menschheit erstehenden Mittlers zusammenzieht. Indem aber die Vorbereitung des künftigen Heils in Geschichte und Bewußtsein sich so in die Schranke des Volksthums begibt, nimmt es zunächst eine seinem geistlichen Wesen inadäquate Vorgestalt an, aus der es

erst nach und nach in immer bereicherterer Fassung sich wieder verinnerlicht und vergeistlicht. Es ist ein Proceß, welcher sich der Systole und Diastole des Herzens vergleicht. In der Verheißung von der Segnung aller Geschlechter der Erde durch Vermittelung des Patriarchensamens (1. Mos. 12, 3 und öfter) befindet sich die Heilsverkündigung auf der Grenzscheide ihrer universalen und ihrer demnächstigen nationalen Fassung. Denn dieser Patriarchensame ist das durch Isaak, den Sohn der Verheißung, von Abraham stammende heilsgeschichtliche Volk, dessen Mittlerberuf durch Einen zur Vollführung kommt; dieser Eine erscheint aber in seiner Bezogenheit auf das Volk nur einseitig als König und seine Mittlerschaft beschränkt sich auf Krieg und Sieg und Frieden. Das Bild des „Propheten seines Gleichen," welchen Mose 5. Mos. 18, 18 verheißt, bleibt isolirt, ohne sich mit dieser im eigentlichen Sinne messianischen Verkündigung zu verschmelzen. Erst bei Jesaia gestaltet sich das Königsbild so geistlich als möglich. Der König Messias heißt da als Selbstdarstellung Gottes Immanuel (Gott mit uns) und sogar El gibbor (Gott der Starke). Aber das Heil, das er erwirkt, ist auch hier noch Sieg und Friede und kommt der Menschheit nur als eine von Israel aus über die Völker sich erstreckende Friedensherrschaft zugute. Dieser Messias ist noch nicht der Erlöser. Es fehlen in seinem Bilde die Schmerzenszüge des Ecce homo, mit denen er sich in den davidischen Leidenspsalmen vorgebildet hat, ohne daß diese typisch-prophetischen Psalmen bis jetzt von Einfluß auf die Prophetie geworden wären.

Wenn man fragt, welches denn nun in dieser langen Zeit der Inhalt des Gnade suchenden und findenden Glaubens gewesen sei, so ist zu antworten: dieser Glaube war Glaube an das Gnadenwerk Jahve's in seinem Christus, aber der Schwerpunkt des Vertrauens lag nicht in dem Menschen des Heils,

sondern in Jahve dem Gotte des Heils. So lange der Künftige so rein menschlich und national vorgestellt ward, war es nicht anders möglich. Zwar beginnt die Person des Messias schon in dem ersten Theile der Weissagungen Jesaia's, wie wir sahen, einen göttlichen Hintergrund zu gewinnen, aber der in Zion gelegte köstliche Eckstein, den dieser Prophet 28, 16 dem falschen Vertrauen auf menschliche Allianzen entgegenstellt, ist doch nur insofern Vertrauensgrund, als er die Vertrauenden von der Weltmacht frei macht. Der Messias ist noch nicht der Erlöser von Sünden, noch nicht Mittler der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen. Zu dieser Vertiefung gelangt die Heilsverkündigung erst in dem zweiten Theile der jesaianischen Weissagungen, indem die Idee des Königs Messias hier in die Idee des Knechtes Jahve's versenkt ist, aus der sie so geistlich, so inhaltreich wie nie bisher hervorgegangen ist. Erst in diesem verklärten Bilde des künftigen Mittlers finden die von den davidischen Leidenspsalmen dargereichten Leidenszüge ihre Stelle, erst in ihm beginnt der bisher stumme Typus des Opfers sein Schweigen zu brechen. Wie sich das durch und durch trilogische Johannesevangelium zu den synoptischen Evangelien verhält, so verhält sich das trilogische Trostbuch Jes. c. 40—66 mit der unvergleichlichen Weissagung von des Gottesknechtes Erniedrigung und Erhöhung 52, 13—c. 53 in seiner Mitte zu der bisherigen messianischen Verkündigung. Ein Hinausgehen der alttestamentlichen Erkenntniß über die ihr hier gebotenen Aufschlüsse war nicht möglich. Aber bei Daniel, Sacharja, Maleachi sehen wir diese geistliche Seite des Messiasbildes in dem ihr nun eroberten Rechte. Denn bei Dan. 9, 25 heißt der Künftige nicht mehr blos Maschiach, sondern Maschiach-nagid, weil er Gesalbter, d. i. Hoherpriester, und Fürst oder König zugleich ist (vgl. Sach. 6, 13 mit Ps. 110, 4), und welche geistliche

Güter von diesem melchisedekischen König zu erhoffen sind, sagt Dan. 9, 24 in fast dogmatisch formulirter Weise. In solchen Weissagungen aber, wie Sach. 12, 10. Mal. 3, 1 steht die Heilserkenntniß schon dicht vor dem Geheimnisse der Menschwerdung, dessen Offenbarung, wie wir früher gezeigt haben, auch durch die nach Verstummung des Prophetenthums unter dem Einflusse der hellenischen Philosophie sich vollziehende dogmengeschichtliche Entwickelung an ihrem Theil vorbereitet worden ist.

Das ist, in einigen Skizzenstrichen gezeichnet, der Gang der altteſtamentlichen Heilsverkündigung. Ihr Ende lenkt zu ihrem Anfange zurück. Denn der ersten Fassung des altteſtamentlichen Evangeliums, daß der Same des Weibes den Kopf der Schlange nicht zertreten wird, ohne ihren Fersenstich zu erleiden, entspricht die letzte Fassung, daß der Ueberwinder des Bösen in seinem Volke und der Menschheit nicht zum Löwen aus Juda werden wird, ohne vorher zum Lamme Gottes geworden zu sein. Der Künftige wird Prophet gleich Mose sein, also Mittler einer neuen Gottesoffenbarung und eines neuen Bundes, welche ein für allemal gültige Sündenvergebung und ewige Gerechtigkeit zum Inhalte und zur Grundlage haben, und wird ein anderer David sein, welchem die Völker zum Erbe und der Welt Ende zum Eigenthum gegeben sind, aber er ist das Eine wie das Andere nur kraft seiner priesterlichen Selbstopferung. Als ein Prophet wie Mose ist Jesus auch wirklich aufgetreten, indem er in der Bergpredigt, diesem Programme des Himmelreichs, der sinaitischen Thora eine bessere entgegenstellte, welche sich zu jener wie der Kern zur Schale, der Geist zum Buchstaben verhält. Der König aber war vorerst noch verborgen in der Knechtsgestalt und sollte nicht offenbar werden, ohne daß der Prophet vorher zum sich selbst opfernden Priester geworden. Das Kreuz sollte für ihn die Stiege zum Himmel werden, Golgotha die Vorstufe zu

Scheblimini (Setze dich zu meiner Rechten). Was die Mitte des jesaianischen Evangelienbuchs c. 40—66 weissagt, war auch die Mitte seines Werkes.

Strauß zerstört diese harmonia praestabilita zwischen Weissagung und Erfüllung mit dem rohesten Vandalismus. „Daß Jesus am Kreuze geendet, den schmachvollsten Verbrechertod erlitten hatte — so beginnt er in seinem neuen Leben Jesu die Besprechung der Jesu Kreuzigung, Tod und Begräbniß befassenden Mythengruppe — damit war er nach herkömmlich jüdischen Begriffen jedes Anspruchs auf die Anerkennung als Messias verlustig geworden. Die Jünger und diejenigen aus den Juden, die sich durch sie zum Glauben an Jesum führen ließen, bildeten ihre altjüdischen Vorstellungen nach jener Thatsache um, indem sie das Merkmal des Leidens als eines stellvertretenden, des gewaltsamen Todes als eines sühnenden Opfertodes in ihren Messiasbegriff aufnahmen. Dies war innerhalb des jüdischen Vorstellungskreises nur dadurch möglich, daß in den Schriften des Alten Testaments Stellen nachgewiesen wurden, worin von Leiden und gewaltsamem Sterben des Messias die Rede zu sein schien. Dergleichen waren zwar in Wirklichkeit keine vorhanden, aber theils der collektive Knecht Jehova's bei Jesaia, theils einzelne Fromme waren vielfältig leidend, gequält bis zum Tode und scheinbar gottverlassen dargestellt, und in solchen Stellen den Messias zu finden war bei dem Zustande der Schriftauslegung unter den damaligen Juden die leichteste Sache von der Welt."

Die Vorstellung von einem leidenden Messias — so wird hier behauptet — ist erst von Judenchristen in die altjüdischen Messiasvorstellungen eingetragen worden. Aber man höre z. B. wie Don Isaak Abravanel (gest. 1481) seine Auslegung von Jes. 53 beginnt: „Die nächste Frage ist die, wer für den Gegen-

stand dieser Weissagung zu halten sei. Die christlichen Ausleger beziehen sie auf jenen Mann, der am Ende der Zeit des zweiten Tempels in Jerusalem gekreuzigt worden ist, ihrer Meinung nach bekanntlich der im Schoße der Jungfrau menschgewordene Sohn Gottes; Jonathan ben-Uziel jedoch in seinem Targum deutet sie von dem künftigen Messias, und das ist auch die Meinung unserer Weisen in vielen ihrer Midraschim." Einen dieser merkwürdigen Midraschim habe ich in dem Commentar zum Hebräerbrief S. 117, einen andern in der Zeitschrift „Saat auf Hoffnung" 1863, 3 mitgetheilt. Im Talmud wird dem Messias mit Bezug auf Jes. 53, 4: „Fürwahr er trug unsere Krankheiten" der Name chivvara de-bê Rabbi gegeben, der ihn als heiligen Dulder mit abschreckender Jammergestalt bezeichnet. Ebendaselbst aber beginnt schon die Spaltung der Einen Person in zwei: einen sterbenden Messias Sohn Josephs und einen siegenden und herrschenden Messias Sohn Davids. Diese Spaltung, welche die jüngere jüdische Christologie zu mährchenhaften Dichtungen verwerthet hat, setzt mit Nothwendigkeit die Vorstellung, daß der Weg des Messias durch den Tod hindurchgehe, als ältere voraus. Woher, fragen wir nun, käme denn diese dunkle Grundirung in das talmudisch-midrasische Messiasbild? Sie muß altjüdisch sein, denn daß sie nachchristlich und unter christlichem Einflusse entstanden sei, das wird kein Kenner der jüdischen Literatur behaupten, obwohl Strauß es ihm danken würde.

Dagegen kann er sich für seine Behauptung, daß es alttestamentliche Stellen nicht gebe, welche von Tödtung des Messias reden, allerdings auf christliche Ausleger berufen, deren Viele eine wissenschaftliche Ehre darein setzen, Christum im Alten Testamente nicht zu suchen, sondern ihn überall da hinwegzuinterpretiren, wo ihn die Kirche, großentheils in Uebereins-

stimmung mit der Synagoge, bisher gefunden hat. Woher das kommt, liegt am Tage. Es ist nicht allein der Verstand, welcher beim Auslegungsgeschäft, wie bei allen Geistesthätigkeiten, betheiligt ist, sondern auch der Wille. Wer voll Widerwillens gegen den Christus ist, den die Kirche als den Gekreuzigten und Auferstandenen und Ewiglebendigen bekennt, der wird alle Verstandesmittel aufbieten, um die alttestamentlichen Bezeugungen desselben zu beseitigen, und wer Christum den Erlöser nicht zum Lebenscentrum hat oder doch diese ihm gebührende Stellung anerkennt, der wird auch keinen Sinn haben für den christocentrischen Charakter des Alten Testamentes, wird aber ebendeshalb auch unfähig sein, die alttestamentliche Entwickelung als eine planmäßig durch Einheit des Zieles bestimmte zu begreifen.

Schon im Protevangelium deutet es sich an, wie wir gesehen haben, daß der künftige Sieg über das Böse nicht ohne scheinbares Erliegen des Siegers erlangt werden kann, und es hat tiefliegende heilsgeschichtliche Gründe, daß sich gerade im Exil, in welchem das berufstreue Israel eine mehr durch geistliche als ceremonielle Bande zusammengehaltene Confessoren- und Märtyrergemeinde war, die christologische Erwartung mit der Erkenntniß bereicherte, daß der künftige Mittler des Heils sterben müsse, um das Heil seines Volkes und der Menschheit zu werden. Diese Bereicherung der Erkenntniß vollzieht sich in Jes. c. 40—66, diesem, wenn auch jesaianischen, doch ganz und gar aus den Verhältnissen des Exils heraus entstandenen Cyklus von dreimal neun an die Exulanten gerichteten prophetischen Reden. Von der Erhebung der Gemeinde geht der Prophet 52, 13 sofort zur Erhöhung des Knechtes Jahve's über. Er ist es ja, welcher sein Volk durch Leiden zur Herrlichkeit hindurchringt. Er leidet mit ihm, leidet ihm zu Gute, leidet statt seiner, weil er das

Leiden nicht wie die Volksmasse durch Sünde verwirkt hat, sondern willig auf sich nimmt. In seinem Herzen entscheidet sich der Uebergang des Zornes Jahve's in Liebe. So faßt sich denn auch Israels Glorie in ihm sonnenhaft zusammen. Er ist das Weizenkorn, das in die Erde gesenkt wird, um viele Frucht zu bringen, und diese „viele Frucht" ist die Herrlichkeit Israels und das Heil der Völker.

So schließt sich 52, 13— c. 53 an 52, 1—12. Das Verhältniß der beiden Weissagungsreden zu einander fordert die von Strauß behauptete collektive Fassung des Knechtes Jahve's nicht, und der so individuell als möglich lautende Inhalt von 52, 13— c. 53 schließt sie aus. Es ist Einer, von dem die Rede ist, und nicht Jeremia der Prophetenmärtyrer, wie Bunsen im Zusammenhange mit anderen nichtigen Hypothesen behauptet hat, sondern, wie das Wechselverhältniß zwischen 53, 2 und 11, 1 zeigt, Derjenige, welchen die Prophetie sonst als Sohn Davids feiert und der hier nicht blos als der König Messias erscheint, in welchem Israels Volksherrlichkeit gipfelt, sondern als der Knecht Jahve's, in welchem Israels mittlerischer Weltberuf zur Vollführung kommt, indem Jahve in ihm aus Israel heraus zunächst Israels und ebendamit zugleich aller Welt Erlösung beschafft. Denn es gibt keinen alttestamentlichen Begriff von so wunderbarer innerer Dialektik, wie diesen Begriff des Knechtes Jahve's. Seiner untersten Basis nach ist Gesammtisrael der „Knecht Jahve's"; seiner innerlichen wahren Basis nach ist es die ihrem Gotte treue Gemeinde, mitten in der Diaspora der ausgestreute Same der aus Israel und den Heiden zusammenwachsenden Gemeinde der Zukunft; seiner pyramidalen Spitze nach ist es der künftige Christus. Zuweilen liegen in dem Begriffe diese drei Elemente zusammen, zuweilen dirimirt er sich; seine Bedeutung ist hier peripherisch, dort central: bald zieht er sich auf seine un-

terste Basis zurück und tritt vor Gesammtisrael als Spiegel seiner Untreue und der Treue Jahve's: Wer ist blind wenn nicht mein Knecht und taub wie mein Bote den ich sende (42, 19); bald ruht er auf seiner mittleren Basis wie der gemeinen schlechten Wirklichkeit entrückt aus, die innigsten Tröstungen aus sich erschließend: Gedenke deß, o Jakob, und o Israel, denn mein Knecht bist du: ich habe dich gebildet, Knecht mir bist du; o Israel, du wirst mir nicht vergessen werden (44, 21); bald steigt er zu seiner obersten Spitze auf, er verpersönlicht sich, er weissagt den Einen, in welchem sich Israels Mittlerberuf vollendet und alle Leiden der Gemeinde Jahve's gipfelhaft recapituliren: „Höret, Inseln, auf mich und horchet, Nationen der Ferne: Jahve hat von Mutterleibe mich berufen, von meiner Mutter Schooße gedacht meines Namens. Und hat gemacht meinen Mund gleich einem scharfen Schwerte, im Schatten seiner Hand mich versteckt; hat mich gemacht zum geblänkten Pfeile, in seinen Köcher mich verborgen. Und sprach zu mir: Mein Knecht bist du; Israel, an dem ich mich verherrliche. Und ich sprach: Vergeblich hab ich mich gemüht, um nichts und umsonst meine Kraft vergeudet, doch mein Recht ist bei Jahve und mein Lohn bei meinem Gott (49, 1—4)." Der so klagt und so sich tröstet ist kein anderer als bei Sacharja c. 11 der göttliche gute Hirte, dem sein Volk in schnödem Undank mit dreißig Silberlingen lohnt, einem Spottlohn, den er im Tempel dem Töpfer (so und nicht anders lautet der Text) zuwerfen soll — für ihn dürfte das eher eine angemessene Bezahlung sein — und dieser göttliche gute Hirte ist kein anderer als Der, welchen getödtet zu haben Israel nach Sach. 12, 10 einst reumüthig und heilsbegierig als seine größte Sünde erkennen wird: und sie werden nach mir hinblicken den sie durchbohrt haben — nach mir, Jahve, der

das, was seinem Knechte, dem gottbestellten und gottverbundenen, angethan worden ist als sich selber angethan erachtet—und dieser von Israel dereinst bitterlich beweinte große Durchbohrte ist kein anderer als Der, von dem Jahve der Heerschaaren Sach. 13, 7 sagt: Schwert, mache dich auf wider meinen Hirten und wider den Mann meiner Gemeinschaft; schlage den Hirten, daß die Schafe sich zerstreuen— denn es ist doch zuletzt Jahve's eigne Hand, welche das Schwert führt, mit dem ihn seine eignen Volksgenossen tödten, weil es Jahve's Rathschluß ist, der in seinem gewaltsamen Tode zur Vollführung kommt. Sind das nicht klare und, wie man meinen sollte, unausweichbare Weissagungen von einem leidenden und sterbenden Messias? Und doch weiß die moderne Exegese, welche Christum im Alten Testamente überall lieber tilgt als findet, auch hier die Wirklichkeit in bloßen Schein aufzulösen. Aber immer noch bleibt uns die Weissagung Sach. 9, 9 wo Der, welcher nicht auf stolzem Schlachtroß, sondern auf dem Thiere des Friedens in Jerusalem einreitet, 'ani we-noscha' heißt. Daß der König, der diese sonderbaren Beinamen führt, der Messias sei, kann auch jene im Verneinen so starke Exegese nicht verneinen. Findet sich denn aber nicht auch hier im Messiasbilde das Merkmal der Erhöhung durch Erniedrigung hindurch und der Herablassung mitten in der Erhöhung, also der Leidensschule und der Leidensfrucht? Das schließliche Heil Israels kommt durch Noth und Tod, denen Er, der Gerechte, sich für Israel unterstellt und aus denen er für Israel mit Gottes Heil hervorgeht, darum heißt er 'ani niedergebeugt durch Leidensgeschick, und noscha' emporgeführt zu Heil und Sieg. Diese unläugbar messianische Weissagung fußt zwar auf Ps. 72 und lautet ähnlich wie Micha c. 5, aber sie verläugnet den wichtigen Fortschritt nicht, welcher die Frucht des Exils gewesen ist, nämlich die Ergänzung der

messianischen δόξαι (Herrlichkeitsstufen) durch die ihr vorausgehenden messianischen παθήματα (Leidensstufen).

Aber schon ehe die Wortweissagung von einem leidenden und sterbenden Messias zu reden begann, gab es außer der rituellen Thatweissagung des Opfers, in welchem die Sühne durch die Dahingabe eines unschuldigen Lebens für das verschuldete vermittelt ward und an das Blut gebunden war, noch eine andere historische Thatweissagung, welche in die Tiefe der Leiden des Künftigen hinabwies. Denn weil das alttestamentliche Israel die Vorbereitungsstätte des zukünftigen Heiles ist, deshalb ist die Geschichte dieses Volkes wie keines andern ein Ineinander menschlicher Freiheit und planmäßigen göttlichen Waltens, welches sie, so labyrinthisch sie sich auch bewegt, doch dem Einen Ziele zulenkt und in sie Vorbilder dieses Zieles hineinwirkt. Nicht allein das gesetzliche Ritual ist ein Schatten der künftigen Güter, sondern Person und Wort des kommenden Christus präfiguriren sich auch mannigfach und nicht ohne bemerklichen Fortschritt in der alttestamentlichen Geschichte. Auf diesen typischen Charakter des alttestamentlichen Geschichtsfortschritts hier näher einzugehen, sind wir nicht gesonnen, obwohl seit den immer noch förderlichen Arbeiten der Bengel'schen Schule und seit den fruchtbaren genialen Andeutungen Hamanns der neueren schriftgläubigen Theologie hierüber ein Licht aufgegangen ist, welches zu den schönsten Charismen gehört, mit denen unsere sonst so glaubens- und geistesarme Zeit gesegnet ist. Wir verzichten darauf näher einzugehen, denn dieses Licht gegen diejenigen zu vertheidigen, welche es mit allzeit fertigen Schlagworten ausputzen und das Scheffelmaß ihrer platten Verständigkeit darüber stülpen wollen, liegt außerhalb unserer apologetischen Aufgabe.

Obschon es aber nicht Jedermanns Ding ist, den Proceß

typischen Werdens zu erkennen, welcher, nach bestimmten Gesetzen mit der Wortweissagung ineinandergreifend, durch die alttestamentliche Geschichte sich hindurchzieht: so gibt es doch Einen Typus, welchen jeder Christ anerkennen muß, wenn er nicht so dreist ist, das Verhältniß der neutestamentlichen Geschichte zur alttestamentlichen auf den Kopf zu stellen und jene zur Fata Morgana dieser zu machen. Es ist das Leben Davids und die Selbstaussage dieses typischen Lebens in den Psalmen, besonders den Psalmen der beiden Verfolgungszeiten. Die davidischen Psalmen der saulischen Verfolgungszeit stellen uns im Vorbilde den von Todesleiden umringten Gesalbten Gottes dar und im Hintergrunde dieses Bildes die Gerichte, welche seine Verfolger und Peiniger verwirken, und die Früchte, die seine Errettung der Gemeinde Gottes und allen Völkern bringt. In der absalomischen Verfolgungszeit nimmt die Thatweissagung, wie v. Hofmann gezeigt hat, eine andere Gestalt an, die sich zur früheren, wenn man die gegenbildliche Erfüllungsgeschichte vergleicht, ergänzend verhält. Denn an der Verfolgung Davids durch Saul hat die Verfolgung ihr Vorbild, welche Jesus von Seiten der verstockten Obrigkeit seines Volkes erfährt, an dem Verrathe Davids durch Ahitophel aber der Verrath Jesu durch seinen abtrünnigen Apostel. Das Verhältniß der Strafe zu dem Frevel an dem Gesalbten Gottes entspricht sich so typisch, wie der Frevel selbst. Die Strafe des hohen Rathes bestand gleich der Sauls in seiner und seines Regiments Verwerfung, die des Judas gleich der Ahitophels in verzweiflungsvollem Selbstmord.

Nirgends im Alten Testament ist das Leiden Christi so genau und in so sprechender Aehnlichkeit mit der Erfüllungsgeschichte vorausdargestellt, wie in diesen davidischen Psalmen, namentlich denen der saulischen Verfolgungszeit. Darum wird kein Theil der alttestamentlichen Schrift in der neutestamentlichen

so häufig citirt, wie diese Psalmengruppe. Aber das Wechselverhältniß geht noch weit über diese Citate in den Evangelien hinaus. Daß falsche Zeugen wider Jesum auftreten (Ps. 35, 11), daß die Kriegsknechte im Prätorium ihn verhöhnen (Ps. 69, 13), daß Hände und Füße des Leidenden durchgraben oder doch (wenn man caarî „löwengleich" übersetzt) zum Gegenstand grausamer Marterung gemacht werden (Ps. 22, 17), daß man ihm Essig und Galle darreicht (Ps. 69, 22) — das ist alles in diesen Psalmen vorgebildet, ohne daß ein Evangelist darauf aufmerksam macht. Der Geist der Verneinung hat hier keine Ausflucht, als die Annahme, daß die evangelische Leidensgeschichte nach diesen Psalmen gestaltet sei. Aber so weit geht selbst Strauß nicht. Er behauptet es in Betreff einzelner Züge, aber nicht des Ganzen. Ueberdies drückt ja der Herr selbst diesen Psalmen als Weissagungen das unmittelbarste Siegel der Erfüllung auf, indem er in seiner Todesstunde in Worten dieser Psalmen betet, nur nicht in Worten der dort gegen die Feinde geschleuderten Verwünschungen, an deren Stelle sein „Vater, vergib ihnen" tritt, denn ein Typus ist Typus immer nur subtractis subtrahendis, und der sionitische evangelische Geist ist ein anderer als der sinaitische gesetzliche. Wie könnte Derjenige fluchen, welcher ein Fluch am Kreuze geworden ist, um Fluchwürdigen den Segen, Sündern die Liebe Gottes zurückzuerwerben! Seine Leidenswilligkeit und sein Leidenserfolg gründeten ja ganz und gar in mitleidiger Liebe zu den Sündern, wie Jahve bei Jesaia 53, 12 sagt: Darum gebe ich ihm Theil unter Großen, und unter Gewaltigen wird er Beute vertheilen, dafür daß er hingegossen hat in den Tod seine Seele und unter Frevler gezählt war, während er die Sünde Vieler trug und für die Frevler fürbat.

Ziehen wir demnach die Anatheme ab, welche der neutesta-

mentlichen Schrift als Gerichtsweissagungen gelten, ohne sich im Munde des anderen David wiederholen zu können: so bleibt zwischen den Passionsbildern dieser Psalmen und der Passionsgeschichte ein harmonisches Wechselverhältniß, welches sich weder als Zufall ansehen noch mit Fug und Recht als Dichtung auf der einen oder anderen Seite verdächtigen läßt. Also hat es Gott so gefügt, daß David, der in Bethlehem geborene, zum Könige gesalbte, im Kampfe mit Goliath bewährte, von dem derzeitigen Könige seines Volkes mit neidischer Mordsucht verfolgt ward, gerade wie Jesus, der in Bethlehem geborene, nachdem er die Taufe des Himmelreichs empfangen und den Versucher überwunden, von Herodes und den Obern seines Volkes bis zum Tode am Kreuze verfolgt wird. Gott hat im Ganzen und Einzelnen dem Verfolgungsleiden Davids eine Fülle weissagender Momente auf sein erhabenes Gegenbild eingestaltet. Es ist Gottes Werk, daß der Anfang des Königthums der Verheißung selbst in scheinbar zufälligen und kleinlichen Umständen die Prognose seines vollendenden Endes geworden und als solche in den Spiegel jener Psalmen aufgefaßt worden ist, auf deren Gestaltung Gott durch seinen Geist nicht minder eingewirkt hat, als auf die Gestaltung der Geschichte. Der Gott, welcher es so gefügt hat, daß David wie Jesus und Jesus wie David im Beginn ihres Leidens mit wenigen Getreuen über den Kidron den Oelberg hinangehen (vgl. 2. Sam. 15, 23 mit Joh. 18, 1): der hat auch David die Worte Ps. 22, 19 in Herz und Mund gegeben, welche die Vertheilung der Oberkleider und die Verloosung des Unterkleides Jesu weissagen.

So gab es schon vor Jesaia und Sacharja Weissagungen auf Christi versöhnendes Leiden und Sterben. Der Typus ist zwar an sich stumm, und auch seine Selbstaussage, welche — wenn sie, wie in diesen Psalmen, im Zustande prophetischer Ergriffen-

heit geschieht — über den typischen Thatbestand hinaus gerückt und typisch-prophetisch wird, kommt der direkten Wortweissagung an Klarheit nicht gleich. Bedenkt man aber, daß diese Psalmen Gemeindelieder blieben und daß die Leidenszüge, die sie enthalten, zu eigenthümlich, die mit der Errettung verknüpften Aussichten zu großartig waren, um von den leidenden Gerechten innerhalb der Gemeinde auf sich übertragen werden zu können: so wird man dem alttestamentlichen Glauben auch schon, ehe jene großen Wortweissagungen späterer Propheten ihr Licht auf diese Psalmen zurückwarfen, wenigstens die Möglichkeit der Ahnung einräumen müssen, daß sie dereinst an dem anderen David, dem künftigen Christus, ihre volle Erfüllung finden würden. —

Wir sind nun in unserer apologetischen Beweisführung, daß die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christenthums die Verwirklichung seiner Idee ist, um einen bedeutsamen Schritt weiter gelangt, indem wir gezeigt haben, daß die neutestamentliche Anfangsgeschichte ihrem innersten Wesen nach sich in Gemäßheit des obersten Centralbestandtheils der Gesammtidee des Christenthums als Geschichte einer Versöhnung der sündigen Menschheit darstellt und daß in diesem Werke der Versöhnung sich keine unvermittelte und zusammenhangslose, sondern eine durch die alttestamentliche Geschichte hindurch planmäßig in Wort- und Thatweissagung vorbereitete Thatsache vollzogen hat. Im nächsten engsten Folgenzusammenhange aber mit der Idee der Versöhnung stehen die Ideen der Kirche und der Palingenesie, welche drei zusammen das Centrum der Gesammtidee des Christenthums bilden. Demgemäß erübrigt nun zu zeigen, daß die neutestamentliche Anfangsgeschichte in und mit der Idee der Versöhnung auch jene beiden andern Ideen insofern zur Verwirklichung gebracht hat, als mit dem Werke der Versöhnung die Kirche Christi gesetzt und die Verklärung der Menschheit in Aus-

sicht gestellt ist, und daß die alttestamentliche Geschichte, auch wenn wir sie auf diese beiden die Heilsnatur der neutestamentlichen Geschichte mit ausmachenden Factoren hin ansehen, als Weissagung erscheint, so daß in ihnen beiden wesentliche Bestandtheile der christlichen Gesammtidee wie der alttestamentlichen Weissagung gleicherweise zur Erfüllung kommen.

§. 7. Die Geschichte des werdenden Christenthums in ihrer Uebereinstimmung mit den drei Centralbestandtheilen seiner Idee.

b) Als Geschichte der Gründung der Kirche und der Verbürgung der Verklärung der Menschheit.

Wenn Jesus, nachdem er gestorben, gleich allen andern Menschen, dem Grabesdunkel und der Verwesung anheimgefallen wäre, so wäre er nicht der Versöhner. Denn es fehlte dann seiner Selbstdahingabe das Siegel göttlicher Anerkennung, und es fehlte dem Werke der Versöhnung, auf welches diese Selbstdahingabe abzweckt, der Schlußstein positiver Vollendung. Selber der Todesmacht, welche infolge der Sünde die Menschheit beherrscht, erlegen, hätte er sie nicht überwunden. Selber in dem Todesgeschick der adamitischen Menschheit verblieben, wäre er nicht der Anfänger einer neuen Menschheit, welche in gläubigem Zusammenschluß mit ihm sich nicht nur von der Schuld und Macht der Sünde befreit, sondern auch aus dem Principe des Zorns und des Todes in das Princip der Liebe und des Lebens versetzt weiß. Mit der Unwirklichkeit des Werkes der Versöhnung wird zugleich die Kirche als die Gemeinschaft eines von ihrem Haupte, dem Auferstandenen, ausgehenden Geistes und Lebens der Wiedergeburt zum Fantom und die Palingenesie als thatsächlich verbürgte Verklärung der Menschheit und des Kosmos in die Gleiche des Auferstandenen zur Illusion. Das ganze Christenthum als Erfüllung des Inhalts menschlichen Bewußtseins und Sehnens

stürzt mit der Auferstehung Christi in sich selbst zusammen, und statt des Gottmenschen, in welchem Gottheit und Menschheit geeint sind, und statt des neuen Menschen, welcher eine neue der Schöpfungsidee entsprechende Menschengeschichte eröffnet, bleibt uns nur ein mit überschwenglichen Erwartungen in den Tod gegangener Märtyrer von sehr zweideutiger Größe übrig, über dessen verwestе Gebeine hinweg die moderne Weltanschauung ihren Triumphzug hält.

Die modernen Biographen Jesu müssen die Auferstehungsthatsache schon deshalb verwerfen, weil sie ein Wunder ist. Die Voraussetzungslosigkeit, mit welcher sie die neutestamentliche Geschichte der Kritik zu unterziehen vorgeben, ist eitel Täuschung. Denn die wahre Voraussetzungslosigkeit ist ebenso frei von ungläubiger als abergläubischer Voreingenommenheit. Ein im vorigen Jahrhundert erschienenes Buch, „Philosophische Vorlesungen über das sogenannte Neue Testament" betitelt, von dem Hamann sagt, daß er sich vor Freuden recht satt daran geweint habe, hat dies schon damals geschichtsmacherischer Willkür entgegengehalten. „Denker wünsch' ich mir — sagt Troxler, der ungenannte Verfasser — die den Köhlerglauben verschmähen von ganzem Herzen, aber ebenso herzlich auch dem Köhlerunglauben gram sind, eingedenk daß das erste und vornehmste Gebot für den freien Denker sei: du sollst auf bloße Autorität nichts annehmen, und das andere Gebot dem ersten gleich sei und laute: du sollst auf bloße Autorität nichts verwerfen." Dieses letztere Gebot existirt für jene Biographen nicht. Die Ergebnisse ihrer Kritik sind unter der unbedingten Autorität der Voraussetzung, daß es Wunder nicht gebe und nicht geben könne, von vornherein fertig und abgesehen von Unwesentlichem, unter sich in Einklang. Die Differenzen der evangelischen Auferstehungsberichte werden ausgebeutet, um die Thatsache selbst in Nichts aufzulösen. Als

ihr letzter Grund gilt die nervöse Ueberreiztheit Magdalena's. Auch die Erscheinung des Auferstandenen, welche der Wendepunkt im Leben des Paulus geworden ist und auf welche das Recht seines Apostolats zurückgeht, ist nichts weiter als eine Hallucination gewesen. Und alle die Erscheinungen des Auferstandenen, deren Thatsächlichkeit der Apostel 1. Cor. 15, 5—7 versichert, werden als Sinnestäuschungen und Selbsttäuschungen beseitigt. Denn die Auferstehung wäre ein Wunder und ein Wunder ist immer nur subjektiv, nicht objektiv geschichtlich. Das Leben Jesu, sagt Renan, endet für den Geschichtschreiber mit seinem letzten Seufzer. Wenn er auch selbst vorhergesagt hat, daß er nicht sterben werde, ohne am dritten Tage wieder zu erstehen, was genirt das einen solchen Geschichtschreiber? Entweder sind diese Vorhersagungen ihm angedichtet oder, wenn nicht, so sind es Erwartungen eines Schwärmers, die nicht in Erfüllung gegangen sind. Denn ihre Erfüllung war unmöglich. Peyrat beginnt seine Kritik der Auferstehung gleich mit der Zweifelfrage, ob denn der Leichnam Jesu wirklich im Grabe gewesen sei? Vielleicht war er irgendwohin bei Seite geschafft, denn auferstanden ist der Gestorbene nicht; die erste Idee, daß es geschehen, kam von Magdalena, die ihn „leidenschaftlich geliebt hatte."

Doch lassen wir die Todten ihre Todten begraben! Wenn der christliche Glaube an die Auferstehung Jesu nur die fortgepflanzte Wahnvorstellung einer Verliebten ist, dann steht die Kirche, in welcher der Herr einen für die Pforten der Hölle unüberwindlichen Felsenbau zu gründen verhieß, auf Lug und Trug, nach dessen Entlarvung sie nur noch ein durch den abergläubischen Hang der Massen und die hierarchischen Gelüste ihrer Leiter zusammengehaltenes Dasein fristet, und wenn Jesus gleich allen andern Adamskindern dem Todessolde der Sünde

oder, wie die moderne Weltanschauung sagt, dem allgemeinen naturgesetzlichen Todesgeschicke aller irdischen Wesen erlegen und nach seinem Tode nur etwa (so weit geht Lotze in seinem Mikrokosmus 3, 366) als Geist in einem Scheinleibe erschienen ist: dann ist er auch nicht Versöhner der Sünde, weil nicht Ueberwinder des in dem Abbruch des geistleiblichen Wesensbestandes des Menschen bestehenden Todes, und nicht Zurückerwerber des Lebens der Verklärung, welches die ursprüngliche, aber durch Sünde vereitelte Bestimmung des Menschen war, sondern, indem sich der Auferstehung wider Wortlaut und Sinn der evangelisch-apostolischen Aussagen eine Geistererscheinung unterschiebt, höchstens Bürge für die persönliche Fortdauer unseres Geistes, aber auch das in einer die moderne Weltanschauung, die ebensowenig von Geistererscheinungen als von Auferstehung wissen will, ganz und gar nicht zufriedenstellenden Weise.

Wenn irgend ein Ausspruch Jesu in den Evangelien als glaubwürdig gelten darf, so ist es gewiß der im vierten Evangelium am rechten geschichtlichen Orte erzählte Joh. 2, 19. Die Juden fordern ein bürgschaftleistendes Wunderzeichen, wodurch er sein prophetisch-zelotisches Auftreten legitimire. Da antwortete er: „Brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten." Die Bemerkung des Evangelisten, daß der Sinn dieses Ausspruches ihnen erst nach Jesu Auferstehung klar geworden sei, zeugt für dessen Geschichtlichkeit, für welche auch die falschen Zeugen in den beiden ersten Evangelien Zeugniß ablegen. Denn nach ihrer Aussage (Matth. 26, 61), welche sich 27, 40 im Munde der Spötter wiederholt, hatte Jesus gesagt: „Ich kann den Tempel Gottes abbrechen und binnen drei Tagen wieder aufbauen." Bei Marcus 14, 58 lesen wir dafür: „Ich werde diesen von Menschenhänden gemachten Tempel abbrechen und binnen drei Tagen einen andern nicht mit

Menſchenhänden gemachten aufbauen." Hier iſt in einer der Priorität des Marcus keineswegs günſtigen Weiſe mit dem Ausſpruche gleich deſſen Deutung verſchmolzen, und zwar die vollkommen richtige. Auch Johannes will den Ausſpruch nicht, wie Thenius, Bleek u. A. meinen, ſo verſtanden haben, daß Jeſus, indem er τὸν ναὸν τοῦτον (dieſen Leib da) ſagte, auf ſeinen Leib hinwies. Er wies auf den Tempel hin und nichts deſtoweniger iſt das Zeichen, das er hier den Zeichenforderern in Ausſicht ſtellt, kein anderes als ſeine Auferſtehung.

Die Entſtellung des Ausſpruchs Jeſu im Munde der falſchen Zeugen beſtand darin, daß ſie Wortlaut und Sinn ſo wendeten als ob gehäſſige Geringſchätzung des nationalen Cultus daraus ſpreche. So verſtanden erſcheint der Ausſpruch auch Apgſch. 6, 14 als ein Hauptanklagepunkt gegen Stephanus — ein neuer Beweis für die Geſchichtlichkeit der für Freunde wie Feinde Jeſu ſo denkwürdig gebliebenen Worte, in denen aber, wie ſie urſprünglich lauteten, Jeſus das Abbrechen dieſes gegenwärtigen Tempels ſich nicht unmittelbar, ſondern den Juden zugeſprochen hatte, denn „brechet ab (λύσατε)" iſt ein auf dieſe Letzteren gehender hypothetiſcher Imperativus. Wenn ſie dieſen gegenwärtigen Tempel Gottes abbrechen, indem ſie deſſen Zerſtörung durch Hinmordung Jeſu verwirken, ſo wird Jeſus dieſen Tempel drei Tage nachdem die dieſe Zerſtörung herbeiziehende Blutthat geſchehen iſt, durch ſeine Auferſtehung wiederherſtellen, ſo zwar daß er an die Stelle des ſteinernen Tempels einen geiſtlichen ſetzt, deſſen grundleglicher Anfang er ſelbſt, der Auferſtandene, iſt. Dieſer geiſtliche Tempel iſt die neuteſtamentliche Ekkleſia, welche ihn, den Auferſtandenen, zum Grunde und Bande und Haupte ihres Beſtandes hat. Denn ſie iſt Gemeinſchaft eines neuen Lebens geiſtleiblicher Wiedergeburt, und dieſes neue Leben hat ſeine erſte vollkommene, ſchöpferiſch intenſive Darſtellung an

Ihm gefunden, welcher Erwerber und Inhaber desselben für alle Menschheit ist — er ist der neue Mensch und als solcher der Anfang einer neuen wiedergeborenen und ihrer Verklärung gewärtigen Menschheit, und der Anfang dieser neuen Menschheit ist die Kirche, nämlich die ihrem unsichtbaren geistlichen Wesen nach, welches innerhalb der gegenwärtigen noch unverklärten Welt nie zu vollkommen adäquater Erscheinung kommen kann, betrachtete Kirche, das schon jetzt vorhandene geistliche Centrum des von ihr aus im Werden begriffenen Gottes- oder Himmelreiches, welches in seiner Vollendung die ausgewirkte, Himmel und Erde befassende Welt der Verklärung ist. Diese ganze durch die Kirche hindurch auf eine neue Menschheit und einen neuen Kosmos abzielende Entwickelung geht also von dem Auferstandenen aus. Er ist ihr triebkräftiges Princip. Der Neubau der Menschheit und des Weltganzen hat an ihm, dem nach vollbrachter Sühne von Gottes Liebe und Herrlichkeit umfangenen Menschen, seinen Grund- und Eckstein, vor allem aber das geistliche Gotteshaus aus lebendigen Steinen, der auf ihm und durch ihn zu einer Behausung Gottes im Geiste sich erbauende heilige Tempel, die auf seine Person und ihre apostolisch-prophetische Bezeugung gegründete, mittelst Glaubens ihm verbundene und aus seiner Lebensfülle ihr Leben und Wachsthum schöpfende Gemeinde des Neuen Bundes.

Die apostolischen Aussagen Eph. 2, 19—22. 1. Petr. 2, 4—10 sind Entfaltungen dessen was dieser (wie der Ausspruch vom Zeichen Jona's des Propheten Matth. 12, 39 f.) absichtlich räthselartige Ausspruch von der Wiederherstellung des Tempels nach dreien Tagen in sich schließt, und die letztere jener apostolischen Aussagen weist ausdrücklich auf alttestamentliche Weissagungen hin, welche sich in dem durch die Auferstehung Christi grundleglich vollzogenen geistlichen Tempelneubau erfüllt haben. „So spricht der Allherr Jahve — lesen wir Jes. 28,

16 —: siehe, ich bins der gegründet in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wohlgegründeter Gründung — wer da glaubt wird nicht weichen." Die majestätisch einzigartige Bezeichnung macht hier die Beziehung auf Hiskia, der Inhalt des Ausgesagten und der Gegensatz zu allen fleischlichen Vertrauensgründen die Beziehung auf das davidische Königthum schlechtweg unmöglich. Es ist der Messias gemeint, an welchem das davidische Königthum nicht nur den Gipfel seiner Vollendung, sondern auch den Grund seines Bestandes hat, und er erscheint hier als Grund- und Eckstein einer auf ihn sich stellenden und durch ihn unüberwindlich bestehenden gläubigen Gemeinde. In Ihm erfüllt sich auch Ps. 118, 22, denn in ihm wiederholt sich gegenbildlich was sich bei Erbauung des zweiten Tempels ereignete, als man das vorhandene Baumaterial, sich selber zu späterer Beschämung, mit mißmuthiger Geringschätzung ansah: „Der Stein, den verschmäht die Bauleute, ist geworden zum Haupt- und Eckstein."

Es gibt aber noch direktere Weissagungen, welche den anderen David als Erbauer des gottgefälligen Tempels bezeichnen. Die in der Thora enthaltene Voraussetzung eines festen Wohnsitzes und Heiligthums Jahve's unter Israel (2. Mos. 15, 17. 5. Mos. 12, 5) war in Davids Zeit noch unerfüllt. Als aber David, beschämt durch den Gedanken, daß er selbst einen Palast und Jahve nur ein Zelt bewohne, zur Erbauung eines Tempels schreiten wollte, wies Jahve durch Nathan dieses Vorhaben zurück, erwiderte es aber mit den Verheißungen, daß er David ein Haus bauen wolle, indem der Same Davids erblicher Inhaber des Throns sein solle auf ewig, und daß zwar nicht David selbst, aber sein Same, zu Jahve in dem unzertrennlichen Verhältniß des Vaters zum Sohn stehend, Jahve ein Haus bauen

werde 2. Sam. 7. 2. Chr. 17. Auf dieser Offenbarung an David ruht alle spätere um das Haus Davids kreisende messianische Verkündigung. Welches ist denn nun aber der Same Davids, in welchem sich die Verheißung: Er wird ein Haus meinem Namen bauen, erfüllt hat? Der von Salomo ausgeführte Tempelbau scheint die Erfüllung dieser Verheißung zu sein, und eine Erfüllung derselben ist er gewiß, denn Salomo selbst bezieht die Verheißung auf sich 1. K. 5, 19. 8, 17—20 und David bezieht sie auf ihn 1. Chr. 22, 7—10. 28, 10. 29, 1. Der Tag der Tempelweihe war auch wirklich der Gipfelpunkt der Herrlichkeit Salomo's. Das wandernde Zelt war nun zum festen Palaste geworden, in welchem der Allgegenwärtige, den aller Himmel Himmel nicht fassen können, seiner Gnadengegenwart nach Wohnung machte. Aber hatte der Wille Jahve's, der laut 2. Sam. 7, 7 nie auf ein solches prächtiges Cedernhaus gerichtet gewesen war, jetzt eine Wandlung erlitten? Nein, es war nur göttliche Herablassung, die sich dem Standpunkte der Gegenwart accommodirte: dieser Prachtbau von Quadern und Cedern, an welchem phönizische Kunst ebensoviel Antheil hatte als israelitische Erfindungsgabe und Arbeit, war nicht das Gotteshaus, auf welches die Verheißung ihr letztes Absehn hatte, und die Hekatomben, mit denen er geweiht ward, waren nicht das Gnadenerwerbungsmittel, auf welches Gottes Heilswille zielte. Denn als Salomo am Tempelweihtage 22000 Rinder und 120000 Schafe darbrachte, so daß der Brandopferaltar nicht ausreichte und der ganze Raum des inneren Vorhofs deshalb zur Opferstätte geweiht wurde: wie wird da dieses Seufzen der Creatur, welche mit den Strömen ihres Blutes der menschlichen Sühnung und mit dem Fettdampf ihres Fleisches der Gewinnung des göttlichen Wohlgefallens dienen mußte, im Himmel wiedergehallt haben, ohne da gefallen zu können, außer im Hinblick auf das Eine künftige Opfer, wel-

ches die Erfüllung und zugleich die Verurtheilung dieser von Gott nicht eigentlich gewollten, sondern nur zugelassenen Thieropfer ist! Wenn einst der steinerne Buchstabe des Gesetzes verinnerlicht zu lebendigem Geiste wird, dann wird auch dieser steinerne Tempel einem geistlichen aus lebendigen Steinen weichen müssen, der mit besserem Blute geweiht ist, und die Geschichte Israels nimmt wirklich sofort, indem Gott auch die Sünde Israels seinem Rathschluß dienstbar macht, die Wendung zu diesem Ziele, nämlich der Zertrümmerung dieses Tempels von Steinen und dem Aufbau eines besseren auf dessen Trümmern.

Als dann der salomonische Tempel von den Chaldäern vernichtet worden und ein Theil der Exulanten in das Verheißungsland zurückgekehrt war, da erstand allerdings wieder ein steinerner Tempel, nicht zwar nach dem Ideale des ezechielischen, dessen Verwirklichung an eine unerfüllt gebliebene Bedingung geknüpft war (s. Ez. 43, 10 f.), wohl aber unter ermuthigenden Verheißungen, welche an Serubabel, den davidischen Fürsten, und Josua, den ahronitischen Hohenpriester, ergingen. Aber die Herrlichkeit dieses zweiten Tempels, durch die er, obwohl äußerlich unscheinbarer, den salomonischen überragt, soll darin bestehen, daß er, wie Haggai weissagt, die Stätte der schließlichen Heilsverwirklichung werden wird, und der rechte Tempel ist auch dieser zweite nicht, sondern es ist noch ein anderer Tempel zu erwarten, dessen Erbauung das Werk des künftigen Zemach (Gottessprosses d. i. des Messias) sein wird, welcher nach der Weise Melchisedeks (Ps. 110, 4) König und Priester in Einer Person ist, wie Sacharja 6, 12 f. weissagt: „So spricht Jahve der Heerschaaren: Siehe da ein Mann, deß Name Zemach ist, unter dessen Schritt und Tritt wird sprossen, und bauen wird er den Tempel Jahve's. Und Er, er wird bauen den Tempel Jahve's und Er, er wird Glorie tragen, und wird sitzen und herrschen auf

seinem Thron und wird Priester sein auf seinem Thron, und ein Friedensrath wird bestehn zwischen ihnen beiden (König und Priester)." Unmöglich kann hier gemeint sein, daß der Zemach diesen jetzigen zweiten Tempel fertig bauen oder weiter ausbauen wird, beides widerspräche der dem Serubabel 4, 9 ertheilten Zusage, auch lautet die Weissagung nicht so relativ. Und ein neuer steinerner Tempel kann auch nicht gemeint sein, denn eben dieser zweite Tempel ist es ja, welcher laut Hagg. 2, 9 die heilwärtige Endzeit anbrechen sehn wird — also ist hier, wie jeder Unbefangene den neuesten Auslegern des Sacharja (s. Köhler, Nachexilische Propheten 2, 208) zugestehen wird, in Aussicht gestellt, daß der künftige Gottessproß, mit welchem der Frühling einer neuen Zeit anhebt, das rechte geistliche Gotteshaus aufrichten wird, welches die Stiftshütte und ihre späteren Versteinerungen nur vorbildlich und sinnbildlich abschatteten.

So steht also der Ausspruch Jesu Christi: „brechet diesen Tempel ab, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten" in festem heilsgeschichtlichen Gefüge. Der Wortlaut dieses Ausspruchs erinnert unwillkürlich an Hos. 6, 2., wo das bußfertige Israel sagt: „Er wird uns wieder lebendig machen nach zween Tagen, am dritten Tage wird er uns machen auferstehen und wir werden leben vor ihm." Das Volk liegt jetzt unter der Strafe seiner Sünden wie ein Todter im Grabe, aber der zweite Tag seines Begräbnisses wird der Wendepunkt seines Wiederhervorgangs. Jahve erweckt es nach Verlauf zweier Tage und am dritten richtet er es aus dem Grabe auf. Auch das ist eine indirekte Weissagung dessen, was die Auferstehung Christi geleistet hat. Denn indem Er von den Todten erweckt ward, wurde zugleich auch das unter dem lebensunkräftigen Alten Bunde erstorbene Israel wieder erweckt, und indem er von den Todten erstand, erstand auch ein neues Israel

als Erstling einer neuen Menschheit. Die Lebendigmachung (ζωοποίησις) Jesu Christi ist zugleich auch die Mitlebendigmachung (συζωοποίησις) einer aus dem Tode der Sünden in ein neues Leben geborenen Gemeinde aus Israel und allen Völkern geworden Eph. 2, 5. Col. 2, 13 — auch bei Jesaia 53, 12 erscheint der dem Tode entnommene Knecht Jahve's als Mittelpunkt einer die Früchte seines Sieges mit ihm theilenden Gemeinde.

An einem Freitag ist der Herr gekreuzigt worden, an einem Sabbat, aller Sabbate größtem, lag er im Grabe, gebettet in Gottes Liebe, deren Werk er vollbracht hatte; an einem Sonntag hat er Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht, denn seine Auferweckung war das fiat lux des Neuen Bundes, sein Auferstehungstag ist der Anfangstag einer neuen Schöpfung, die mit der geistlichen Wiedergeburt aller derer, welche die neuen Lebenskräfte an sich wirksam werden lassen, anhebt, um schließlich sich in der Wiedergeburt auch ihrer Leiblichkeit und in der Wiedergeburt des Weltganzen zu vollenden. Die Auferstehung Jesu Christi, die geistliche Auferstehung aller ihm sich Untergebenden, die leibliche Auferstehung aller in ihm Entschlafenen und der ganzen von ihm erlösten und nun zu richtenden Menschheit, die Entsündigung und Verklärung des ganzen für den Menschen geschaffenen und von den Folgen seines Falles mitergriffenen Kosmos — das sind Thatsachen, die im geschlossensten Zusammenhange stehen und deren eine mit innerer Nothwendigkeit aus der andern hervorgeht. Schon das Alte Testament, welches dem Gesetze perspectivischer Fernsicht gemäß die beiden Parusieen (die Zukunft des Herrn in Niedrigkeit und die Wiederkunft in Herrlichkeit) noch nicht auseinanderhält, sondern meist in Eine alles vollführende verschmelzt, schon dieses weissagt für die messianische Zeit eine wunderbare geistliche Wandlung (z. B. Jes. 29, 18 f.), und die Wiedererweckung der aus der Gemeinde hin-

weggestorbenen Frommen (Jes. 26, 19), und die Vernichtung des jetzt in der Welt herrschenden Todes (Jes. 25, 8. Dan. 12, 2), und die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes. 65, 17 u. ö.), und wie schon im A. T. alle diese Thatsachen sich um den Herrschaftsantritt des Königs Messias, die Erhöhung des Knechtes Jahve's gruppiren, so zeigt uns das Neue Testament in der Auferstehung Jesu Christi den erfüllungsgeschichtlichen Mittelpunkt, von welchem sie alle wie Radien ausgehen. Diese ihre centrale Bedeutung ist eine Grundvoraussetzung der in der Apostelgeschichte und den Briefen vorliegenden apostolischen Predigt. Die paulinische Schlußkette 1. Cor. 15, 12 ff. sagt es so deutlich als nur immer möglich, daß das ganze Christenthum mit der Auferstehung des Herrn steht und fällt: es wäre ohne diese die erbärmlichste Lüge. Wenn Schenkel nichtsdestoweniger die Auferstehungsthatsache in Dampf auflöst und diesen Dampf ihren Geist nennt und die Apostel zu Spiritualisten seines Gleichen macht, so ist dies, wie v. Engelhardt (in seiner Schrift „Schenkel und Strauß, zwei Zeugen der Wahrheit" 1864) gezeigt hat, die gewissenloseste Schriftverdrehung, die tendentiöseste Entstellung, hinter apostolischer Maske die verlogenste Halbheit, mit welcher verglichen die Renan und Peyrat, die Strauß und von der Alm als wenigstens ehrliche Gegner im Werthe steigen.

Denn dieser von der Alm sagt es in seinen bei Otto Wigand erschienenen Schriften rund heraus: „Der Bildungsstand unseres Zeitalters erträgt die Vergötterung und Anbetung eines jüdischen Mannes nicht mehr", und Strauß hat es kein Hehl, daß die Auferstehung eine absolute Unmöglichkeit und also nur eine Wahnvorstellung ist, über deren Entstehung er sich bemerkenswerthe pragmatische Gedanken macht. „Die Beisetzung Jesu im Felsengrabe des Joseph — sagt er — steht nichts we-

niger als geſchichtlich feſt; war aber Jeſus vielleicht mit andern Hingerichteten an einem unehrlichen Orte verſcharrt worden, ſo hatten gleich von Anfang ſeine Jünger nicht die leichte lockende Gewohnheit, nach ſeinem Leichnam zu ſehen, und wenn ſie dann erſt nach einiger Zeit mit der Verkündigung ſeiner Auferſtehung hervortraten, ſo mußte es auch ihren Gegnern ſchon ſchwerer werden, ſeinen Leichnam noch kennbar und beweiskräftig zu produciren, was ohnehin bei dem Abſcheu der Juden vor Leichen bei Weitem nicht ſo nahe lag, als wir uns jetzt vorſtellen." Und geſetzt daß die Juden — ſo erlauben wir uns dieſe ſaubere pragmatiſche Erklärung weiterzuſpinnen — die Leiche wirklich ausgeſcharrt und producirt hätten (was ſie ja einen Goj thun laſſen konnten, wenn ihr Fanatismus nicht ſtärker war, als ihre Furcht vor ſiebentägiger Verunreinigung): ſo war es doch den Jüngern unmöglich, in dieſer entſtellten ſchmuzigen verweſenden Leiche ihren Herrn wiederzuerkennen; und geſetzt daß ſie ihn augenblicklich wiedererkannt hätten, ſo konnten ſie dieſe Vorſtellung, gegen die ſich ihr Innerſtes ſträubte, nicht feſthalten, ſondern mußten ſich ſelbſt hinterdrein der Täuſchung beſchuldigen; und geſetzt daß der Eindruck des Geſchehenen zu ſtark geweſen wäre, um ihn zu verläugnen, ſo wurde die Stimme der Augenzeugen übertönt durch die Stimme der vielen andern, welche, geſtützt auf Träume und Hallucinationen und Fantaſieen und Verſtandesſchlüſſe, eine beſſere Auskunft über das Endgeſchick des Herrn zu geben wußten. Geſetzt aber auch, das Alles ſei unannehmbar, ſo könnte ſich ja ein Nachklang des wahren Sachverhalts in dem jüdiſchen Pamphlet Tholedoth Jeschu erhalten haben, welches neulich in Paris einer Sammlung der apokryphiſchen Evangelien als ouvrage hébraique au IIe et au III siècle (welche plumpe Unwiſſenheit!) beigegeben und auch von Richard v. d. Alm ſchmunzelnd überſetzt worden iſt. Hiernach hat Judas

Iſcharioth Jeſum in das waſſerleere Bett eines Baches in ſeinem Garten eingeſcharrt und dann den Bach in ſein früheres Bett geleitet. „Als nun die Jünger am folgenden Tage wiederkamen, ſich dort niederſetzten und weinten, fragt er ſie: Warum weint ihr? Suchet nach dem begrabenen Manne. Da ſie nun nachgegraben, ihn aber nicht gefunden hatten, ſchrie die nichtswürdige Geſellſchaft: Er iſt nicht im Grabe, ſondern auferſtanden und gen Himmel gefahren; denn als er noch lebte, hat er von ſich vorhergeſagt: Er wird mich aufnehmen, Sela!“ In ſolche Gedankencloaken geräth man hinein, wenn man kein Wunder zugeben will, auch nicht auf der Linie, welche die Weltgeſchichte halbirt, und wenn man kein Verſtändniß hat für die altteſtamentlichen Wege Gottes, welche alleſammt abzielen auf dieſen Einen Geſtorbenen und Erſtandenen, dem ſchon die altteſtamentliche Prophetie, von Buß- und Freudenthränen überfließend, ihr Requiem ſingt: „Aus Drangſal und aus Gericht ward er hinweggenommen und unter ſeinen Zeitgenoſſen, wer bedachte es! — daß er fortgeriſſen iſt aus dem Lande der Lebendigen, indem ob des Frevelthuns meines Volkes ihn die Plage traf!?“ — —

Wir ſind nun am Ende des erſten Abſchnittes des zweiten Theiles der Apologetik. Wir haben in dieſem erſten Abſchnitt zu zeigen geſucht, daß ſich die geſchichtliche Wirklichkeit des werdenden Chriſtenthums als Verwirklichung ſeiner Idee erweiſt, und zugleich daß altteſtamentliche und neuteſtamentliche Geſchichte ihrem ewigen Grunde, ihrer ſittlichen Natur und ihrer Heilsnatur nach zwei congruente Hälften bilden, daß die altteſtamentliche Geſchichte auf ihren Abſchluß in der neuteſtamentlichen abzielt und daß ſie von der neuteſtamentlichen aus ſich als Weiſſagung darſtellt. Wir haben dabei die geſchichtliche Wirklichkeit des werdenden Chriſtenthums zunächſt als bekannte vor-

ausgesetzt und von der heiligen Schrift einen nur sparsamen und durchaus nach dem Standpunkt der Gegner bemessenen Gebrauch gemacht. Der Gegensatz gegen das Christenthum, den wir überwinden wollen, betrifft aber nicht blos die Wahrheit seiner Vorbereitungs- und Grundlegungsgeschichte, sondern zugleich die Sicherheit ihrer Bezeugung. Wir werden also nun weiter zu zeigen haben, daß die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christenthums eine durch die Schrift gesicherte ist, was dann von selbst mit sich bringt, daß sich die Schrift als entsprechender Ausdruck des werdenden Christenthums erweist. Dabei werden wir, da die heil. Geschichte nicht ohne Bezug auf ihr Denkmal, die heil. Schrift, besprochen werden konnte, manches bereits Gesagte wiederholen müssen, aber es kommt nun in anderem Zusammenhange zu stehen, indem wir dort nachwiesen, wie die beiden Hälften der heil. Geschichte ein ineinandergreifendes geschlossenes System von Thatsachen bilden, und indem wir nun nachweisen werden, wie die in der heil. Geschichte sich auswirkende Idee des Christenthums in den verschiedenartigen und verschiedenzeitigen Schriften des alt- und neutestamentlichen Schriftganzen zu allseitigem harmonischem Ausdruck kommt. Unser Gang von der Idee zur Wirklichkeit und von dieser zu der sie beurkundenden Schrift ergibt sich aus dem apologetischen Zwecke, den wir verfolgen. Denn das Christenthum läßt sich als das was es ist in seiner geschichtlichen Wirklichkeit nur Demjenigen erweisen, bei welchem seine Idee Eingang gefunden, und der Nachweis, daß die Schrift der entsprechende Ausdruck des werdenden Christenthums ist, läßt sich nur demjenigen führen, der sich sowohl mit seiner Idee befreundet, als auch der Uebereinstimmung seiner grundleglichen Wirklichkeit mit seiner Idee nicht alle Anerkennung versagt hat. Wenn es auch noch keine volle Anerkennung ist, so steht immer noch zu hoffen, daß der weitere

Verfolg unserer Beweisführung sie vervollständige und befestige. Denn obwohl das Christenthum sowohl in seiner vorbereitungs- als erfüllungsgeschichtlichen Gestalt vor aller schriftlichen Bezeugung in der Welt gewesen ist und auch in seinem dermaligen Bestande durch kritische Anfechtung einzelner biblischer Bücher nicht wesentlich gefährdet wird: so steht doch seine Wahrheit mit der Bewährung der Schrift im Großen und Ganzen in solidarischem Wechselbezug, und der Beweis für den wundersamen Zusammenklang des uns vorliegenden heiligen Schriftencomplexes mit dem heilsgeschichtlichen Processe, aus welchem das Christenthum hervorgegangen ist, wird also rückwirkend den Glauben an die Wahrheit seiner Idee und die Substantialität seines Thatbestandes zu stärken vermögen.

Zweiter Abschnitt.

Wie sich die heilige Schrift als entsprechender Ausdruck des werdenden Christenthums erweist.

§. 8. Das Zeugniß der alttestamentlichen Geschichtsbücher.

a) Von der sittlichen Natur des werdenden Christenthums.

Der alttestamentliche Codex enthält 24 Schriften, welche drei Theile bilden: Thora, Propheten und Hagiographen. Die Propheten zerfallen ihrerseits wieder in erste Propheten, d. i. Geschichtsbücher, und letzte Propheten, d. i. Weissagungsbücher; denn es gibt eine Literatur, welche das Werk Gottes in der Geschichte der Vergangenheit offenbart (Literatur der prophetischen Geschichtschreibung), und eine andere, welche das Werk Gottes in der Gegenwart und Zukunft offenbart (Literatur der pro-

phetischen Verkündigung). Daneben stellen die Hagiographen eine Literatur dar, welche der heilsordnungsmäßig vermittelte Ausdruck der Wirkungen der Offenbarung ist (Literatur des geheiligten Volksthums). Das alte Testament kennt eine annalistische Geschichtschreibung, eine humanistische Weisheit, eine lyrische Dichtkunst, ja sogar eine nichtprophetische Apokalyptik, welche dem dritten Theile des alttestamentlichen Schriftganzen angehören, jener Literatur des volksthümlichen, gemeindlichen, individuellen Glaubensgeistes, welche auch die subjektive heißen kann, weil der Factor des Menschlichen, z. B. menschlicher Sammelarbeit in der Chronik und menschlicher Denkarbeit im Prediger Salomo (Koheleth) in ihr überwiegt und das durch Gesetz und Prophetie ermöglichte Glaubensleben sich in ihr mit seinen Licht- und Schattenseiten abbildet. Die Thora, welche ein Werk prophetenamtlicher Geschichtschreibung und Verkündigung ist, bildet einen Theil für sich als das Grundbuch des Volksthums und der Literatur Israels.

Indem wir nun nachzuweisen suchen, wie ein jedes dieser Bücher an seiner geschichtlichen Stelle Zeugniß von der Idee des Christenthums und ihrer werdenden Verwirklichung ablegt und hiervon seine unterscheidende Eigenthümlichkeit hat, werden wir, im Anschluß an jene Theilung des Kanons, kurzweg Geschichtsbücher, Weissagungsschriften und Erzeugnisse der subjectiven Frömmigkeit und frommen Erkenntniß unterscheiden, indem es hier für uns ohne Belang ist, daß z. B. das Buch Daniel nicht der prophetenamtlichen Verkündigung und die Chronik nicht der prophetenamtlichen Geschichtschreibung angehört. Das Buch Daniel gilt uns als Weissagungsschrift und die Chronik als Geschichtsbuch.

Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit und Geschaffenheit der Welt sind die zwei nächsten Grundbe-

standtheile der Idee des Christenthums, welche seine sittliche Natur bedingen. Sie sind es auch, durch welche wahre Geschichtschreibung erst ermöglicht wird. Die Geschichtschreibung — sagt Bunsen in seinem Werke über Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte, Bd. 1, S. 49 — ist in der Nacht geboren worden, als Israel aus Aegypten zog. Mit Recht, denn zwei Gesichtspunkte sind es, der providentielle und der ethische, ohne welche weder Verständniß der Geschichte noch Erkenntniß der historischen Aufgabe möglich ist. Beide Gesichtspunkte aber ermöglicht erst der Monotheismus, wie er uns als eine zu ihrer Zeit einzigartige Erscheinung, nicht aus natürlicher Entwickelung erklärbar, in der auf Offenbarung sich zurückführenden Religion Israels entgegentritt. Nur dieses Volk wußte um einen höheren Plan, welcher dem Flusse des Geschehens Richtung und Ziel gibt; nur dieses Volk mit dem der Zukunft zugekehrten Antlitz vermochte das Einzel- und Gemeinschaftsleben ethischen Zweckbegriffen zu unterstellen und in der geschichtlichen Bewegung das stufengängige Werden einer sittlichen Welt und die zu deren Auswirkung mitwirksamen, bildnerischen Ideen zu erkennen, und darum ist die um den wahren letzten Zweck ihrer Arbeit wissende Geschichtschreibung so gewiß eine Schöpfung Israels, als ohne das Christenthum, welches der entschränkte Israelitismus ist, bis auf den heutigen Tag von keiner, auf ein bestimmtes Ziel verlaufenden Menschengeschichte, und ohne die Reformation, welche das sich selbst entfremdete Christenthum aus dem Schutte der Tradition wieder hervorholte, von keiner historischen Kritik als wesentlichem Bestandtheile der historischen Arbeit die Rede sein würde.

Die Thora beginnt mit der Welterschaffung als Grundlegung der Weltgeschichte. Ueber ihren ebenso schlichten als majestätischen Schöpfungsbericht war bereits in §. 4 des 2. Theiles

die Rede, jedoch in anderem Zusammenhange als hier, wo wir es nicht mit dem Anfange der heiligen Geschichte, sondern mit der heiligen Geschichtschreibung zu thun haben, aber ebendeshalb nicht umhin können, auf den Schöpfungsbericht zurückzukommen, mit dem sie anhebt. Nur zu leicht übersehen wir, die wir diese ersten Blätter der heil. Schrift von Jugend auf kennen, deren Einzigartigkeit innerhalb der Völkerwelt. Die wahre Größe dieses Schöpfungsberichtes ist nicht bedingt durch die Bestätigungen, welche ihm die Naturforschung ertheilt oder versagt, obgleich sie ihn im Ganzen und Großen auch wider Willen bestätigen muß, und erst neuerdings F. A. Quenstedt bekannt hat: „Kein Naturkundiger wird so oft genöthigt, die altheiligen Bücher zur Hand zu nehmen, als der Geognost." Seine wahre Größe besteht darin, daß er inmitten einer weit und breit in Abgötterei versunkenen Umgebung die reine Gottesidee proclamirt, welche bis auf den heutigen Tag die Basis aller echten Religiosität und Cultur geblieben ist.

Es sind Wahrheiten von unendlicher Bedeutung, welche dieser Schöpfungsbericht nicht als Lehrsätze, sondern als selbstredende Thatsachen ausspricht: 1) Es gibt einen Gott, welcher als der Eine Elohim alles das Göttliche in sich vereinigt, was die Heidenwelt auf ihre vielen Elohim zersplittert; 2) die Welt ist nicht die naturnothwendige Emanation seines Wesens, sondern die freie durch sein Wort vermittelte Setzung seines Willens; 3) die Welt ist in einem aufsteigenden Stufengang von Schöpfungsacten entstanden, und diese Succession ihrer Entstehung ist die Grundlage der Entwickelungsgesetze ihres Bestandes; 4) das Ziel der Weltschöpfung war der Mensch, welcher einerseits der Gipfelpunkt der Erdwelt, andererseits Synthese von Natur und Geist und das Ebenbild Gottes selbst und der von Gott eingesetzte König der Erdwelt ist. Diese großen Wahr-

heiten hält uns die Schöpfungsſage, wie ſie uns hier, von aller mythologiſchen Zuthat geläutert, vorliegt, entgegen, und gerade der Anfang der Thora war der Ort ihrer Bezeugung; denn die Weltentſtehung iſt die Vorausſetzung der Weltgeſchichte, und die Perſönlichkeit Gottes und des Menſchen die Bedingung eines geſchichtlich ſich vollziehenden Wechſelverkehrs zwiſchen beiden, und die Offenbarung, die an Iſrael ergangen iſt, hat das Siegel ihrer Göttlichkeit an der Identität des Gottes dieſer Offenbarung mit dem Gotte, der die Welt geſchaffen.

Demgemäß erſcheint die Geſchichte in den altteſtamentlichen Geſchichtsbüchern durchweg als Produkt des perſönlichen Wechſelverkehrs und Wechſelverhaltens Gottes und der Menſchen. Ueber der endlichen Perſönlichkeit des Menſchen ſteht die unendliche Perſönlichkeit Gottes, welche mit ihrem Wiſſen und ihrer Macht alle Menſchen umſchließt. Sowohl Naturgeſetz als Sittengeſetz gelten als ſeine Setzungen, welche, nachdem ſie geſetzt ſind, auch fort und fort von ihm aufrecht erhalten werden und keinen von ihm losgeriſſenen Beſtand haben. Der Verkehr mit Gott dem Schöpfer und Regierer der Welt iſt es, welcher dem Leben der Menſchen ſeinen ſittlich-religiöſen Charakter gibt, und das Geſchick aller Einzelnen und ganzer Völker, vorab Iſraels, beſtimmt ſich nach ihrem Verhalten zu dieſem Gotte, der über alles geehrt und geliebt ſein will. Es iſt richtig gefolgert, wenn die neue Philoſophie Fauvety's in ihrer Zeitſchrift La Solidarité (1867 p. 116) urtelt: Nos principes éliminent une des hypothèses les plus fondamentales du Christianisme, la création, ce qui dans la seule idée de paternité divine introduit déja une notion tout autre de nos rapports avec Dieu. Vater der Menſchen kann nur der Gott ſein, welcher ſie geſchaffen. „Haben wir nicht Alle Einen Vater — fragt Maleachi 2, 10 — hat uns nicht Ein Gott erſchaffen?“ Schon im

A. T. ist Gott Vater seiner Geschöpfe. Die ganze biblische Sitten- und Heilslehre fließt aus den Grundbegriffen Gottes des Schöpfers und Vaters, in denen unendliche Macht und unendliche Liebe sich durchdringen.

Die Geschichtsbücher erzählen, wie Gott je und je in mannigfachen Selbstbezeugungen das Dunkel seiner Ueberweltlichkeit durchbrochen hat: er ist mehr als eine blos das menschliche Bewußtsein erfüllende Vorstellung, er ist die über und in der Geschichte waltende selbstbewußte Macht, welche je nach dem Verhalten zu ihrem in Gewissen und Thora bezeugten Willen die Geschicke Israels gestaltet. Die prophetische Geschichtschreibung stellt das erzählte Geschehen ausdrücklich unter diesen Gesichtspunkt der geschichtsgestaltenden göttlichen Gerechtigkeit. In dem Richterbuche wechseln nach diesem Gesetze Knechtungen und Befreiungen, und im Königsbuche kommen Wolken und verziehen sich, bis endlich die Nacht des Exils hereinbricht. Zwar ergeht sich diese Geschichtschreibung nur selten in ethischen Reflexionen, aber sie zeigt, wie die Geschichte selbst oder vielmehr Gott in ihr Gericht über Gut und Böse gehalten hat. Sie ist selbst durch und durch sittlich. Nirgends findet sich in ihr ein Liebäugeln mit der Sünde; sie spricht unverhüllt über Geschlechtliches, aber ohne eine Spur von Gefallen an Schlüpfrigem. Sie hält sich frei von aller Fürstenschmeichelei, wie sie sonst im Orient heimisch ist, und von solcher Menschenvergötterung, wie sie die Neuzeit lange genug mit Friedrich dem Großen und Napoleon getrieben hat. Sie gefällt sich nicht in geflissentlicher Verherrlichung der Ahnen Israels und seiner Könige, und ist unentstellt durch jenen Patriotismus, welcher auch in neuester Zeit noch besonders in die Geschichte kleiner Staaten fälschend eingreift — Licht und Schatten werden gehörig vertheilt und die Sünden der Ahnen schonungslos ans Licht gestellt. Jene Pseu-

doprophetie, welche sich im nördlichen Reiche dem Hofe zu Dienste stellte, hat an den uns vorliegenden Geschichtsbüchern keinen Antheil. Indeß ist die Sittlichkeit dieser nach der Moral der Thora zu beurtheilen, welche die werdende, aber noch lange nicht zum Durchbruch gekommene Moral des Christenthums ist. Wenn wir aber Hanna lobsingen hören, die Mutter jenes Samuel, welcher David gesalbt hat, so vernehmen wir schon wie im Präludium das Magnificat Maria's, der Mutter des anderen David, und wenn David, als Abisai sich erbietet, Rache für ihn an Simei zu nehmen, ihm antwortet: „Ihr Kinder Zeruja's, was habe ich mit Euch zu schaffen! lasset ihn fluchen, denn der Herr hat's ihm geheißen" (2. Sam. 16, 10) — so gemahnt uns das an die Antwort, welche Jesus Luc. 9, 55 f. den Donnerskindern gibt. Und in wie reinem Lichte glänzet Joseph, der „Morgenstern des Hauses Jakobs," dessen Verkaufung nach Aegypten ebenso zum Heile Aegyptens und zuletzt des Hauses Jakobs ausschlägt, wie dereinst die Ueberantwortung des anderen Joseph durch Judas und sein Volk an die Heiden zum Heile der Heiden und zuletzt des ganzen Hauses Israel ausschlagen wird! Welches liebliche Bild reiner, zarter, edler Sittlichkeit gewährt uns die Geschichte der Gründung des bethlehemitischen Stammhauses Davids im Buch Ruth! Die sittliche Natur des werdenden Christenthums charakterisirt nicht allein diese Geschichtschreibung, sondern vielfach auch die in ihr auftretenden Personen. Zwar die Könige Israels, selbst David und noch weniger Salomo nicht ausgenommen, unterliegen mehr oder weniger den Versuchungen weltlicher Königsherrlichkeit, aber um so sittlich hehrer steht die gesetzliche Gestalt Elia's und um so sittlich anziehender die mehr evangelische Gestalt Elisa's da — die Propheten repräsentiren auch als sittliche Persönlichkeiten das werdende neue Testament im alten. Aber auch David — welch ein Beter! Das Große an ihm ist,

daß er aus aller Befleckung von Blut und Schmuz der Sünde sich immer wieder emporrichtet und im Bewußtsein seines göttlichen Königsberufes und des königlichen Adels der Menschenseele den rettenden Arm der Gnade erfaßt. Dieser Gebetsverkehr mit Gott dem Unsichtbaren bildet das innerste Wesen der alttestamentlichen Geschichte auch da, wo sie kein wunderbares Eingreifen Gottes erzählt. Das Buch Nehemia ist das einzige alttestamentliche Buch, in welchem die moderne Weltanschauung durch keine Wundergeschichte incommodirt wird, und das Buch Esther das einzige, in welchem die supranaturale Geschichtsbetrachtung so sehr zurücktritt, daß der Name Gottes nicht einmal genannt wird; auch trägt das Verhalten der israelitischen Diaspora Persiens ganz und gar nicht die Art der auf die Waffen des Gebets und der Thränen angewiesenen neutestamentlichen Gemeinde an sich, und es gibt kein jüdisches Fest, welches mit der durch das Christenthum begründeten neuen Zeit in schreienderem Widerspruch steht, als das in wilder Faschingslust begangene Purim. Die Gemeinde war damals noch ein Volk, welches an die ultima ratio eiserner Waffen gewiesen ist, und die gemeinmenschliche Moral lag noch in nationalen politischen Banden. Aber auch Esther, wie Nehemia, weiß keinen andern Weg zur Rettung ihres Volkes, als Gebet, und in diesem Bewußtsein, daß Gott die weltregierende Allmacht ist und daß der Mensch sich durch Gebet des Glaubens mit Macht aus dieser Allmacht gürtet, zeigt sich die Religion Israels als das werdende Christenthum.

Wenn aber die sittliche Natur des Christenthums an der Persönlichkeit des Wechselverkehrs Gottes und der Menschheit und an der Entstehung der Welt durch Gottes Wort ihre allgemeine Grundlage hat, so beginnt mit dem Bewußtsein von der Schuld der Sünde und von dem Tode als Straffolge der

Gattungsschuld bereits ihr eigenthümliches, in dem Versöhnungswerke Gottes durch den Gottmenschen sich concentrirendes Wesen. Auch nach dieser Seite hin stellt die alttestamentliche Geschichtschreibung das Christenthum im Werden dar. Sie erzählt im Eingange der Thora den Fall der Menschen und den darauf erfolgten Anheimfall derselben an den Tod. Da nur das erstgeschaffene Menschenpaar mit seinem Thun und Erleiden das ganze Geschlecht repräsentirt, so gab es innerhalb der alttestamentlichen Geschichte für die universale Bezeugung der Sündenschuld und ihres Todessoldes keinen andern Ort als diesen urgeschichtlichen. Daß die Thora sich bewußt ist, in den zwei Capiteln, welche auf den Schöpfungsbericht folgen, fundamentale Thatsachen zu erzählen, zeigt die hier eintretende Nennung Jahve's. Dieser Gottesname, über den zu sprechen wir nun schon öfter (besonders S. 321) Anlaß hatten, bezeichnet Gott als Herrn des Seins, d. h. als den Seienden und in seinem Sein sich selbst Setzenden, also als schlechthin freies, über alle Zeit erhabenes und alle Zeit durchwaltendes Ich, ist aber seit der mosaischen Zeit der eigenthümliche Name Gottes als Gottes Israels und zwar Gottes des Erlösers Israels geworden. Indem der Geschichtschreiber in 1. Mos. c. 2. 3 Gott Jahve Elohim nennt, bezeugt er sonach nicht bloß die Einheit des überweltlichen und geschichtlichen Gottes — er bezeugt damit die Einheit des Schöpfers und des Gottes der Heilsgeschichte, deren Ziel, nachdem der Mensch gefallen, dessen Erlösung ist. Die Erlösung Israels aus dem Knechthause Aegyptens ist zwar noch nicht die Erlösung der Menschheit aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes, aber indem sie das Volk ans Licht der Welt gebiert, welches die Vollzugsstätte dieser schließlichen Gottesthat werden soll, ist sie doch ein Hauptglied in der auf dieses Ziel hinstrebenden Entwickelung. Daß nun aber im weiteren Verlauf der alt-

testamentlichen Geschichtschreibung nirgends auf 1. Mos. c. 2. 3 zurückgegriffen wird, hat darin seinen Grund, daß überhaupt, nachdem die Offenbarung in die Schranke des Volksthums eingegangen, das Gemeinmenschliche gegen das Nationale zurücktritt. Die Geschichtsbücher veranschaulichen uns den furchtbaren Bann der Sünde, unter welchem Israel liegt, indem trotz aller Liebesbeweise Gottes in Wort und That der adamitische, heidnische Naturgrund dieses seines erwählten Volkes immer wieder hindurchbricht; sie zeigen uns, wie nicht bloß in der Richterzeit Männer wie Gideon, sondern auch in der Königszeit Männer wie David und Salomo im Geiste anfangen und im Fleische vollenden; sie erzählen Fälle, in welchen wie bei Joram von Israel Krankheit und Tod der Sünde als ihre Strafe folgten 2. Chr. 21, 12 ff.; sie enthüllen uns die schaurigen Folgen, durch welche auch schon eine einzige Sünde, wie Davids Ehebruch mit Bathseba, unaufhaltsam ein ganzes Menschenleben zerrütten kann; sie anerkennen die tiefe Kluft zwischen Gott und dem sündigen Menschen in dem oft sich wiederholenden Grundsatz, daß der Mensch Gott nicht sehen könne ohne zu sterben (2. Mos. 33, 20. 5. Mos. 18, 16. Richt. 13, 22 vgl. Jes. 6, 5 u. ö.), aber die Bezeugung des Abfalls des Menschen als Menschen und des Todes als der Sünde Sold steht vereinzelt im Eingange der Thora, welche einen menschheitlichen Anfang, aber keinen menschheitlichen Schluß hat, den sie erst in dem weltumfassenden Evangelium, der sionitischen Thora, gewinnt. Das Christenthum steht im engsten Wechselzusammenhange mit der wesentlichen Wahrheit des 1. Mos. c. 2. 3 Erzählten. Es hat kein unmittelbares Verhältniß zur Geologie, Chronologie, Geographie, Ethnographie der Genesis, aber Einheit des Menschenschöpfungsanfangs, Fall der Erstgeschaffenen, Fluch und Segen, welche ihm folgten — diese Thatsachen sind von so tief eingreifender

Bedeutung, daß das Christenthum als Religion des heilsgeschichtlichen Endziels mit ihnen steht und fällt. Das Judenthum, welches den Schwerpunkt der Offenbarungsreligion in das Gesetz verlegt, würde auch, wenn jene Thatsachen hinfallen, sich behaupten können, aber das Christenthum, dessen Centrum die Erlösung der adamitischen Menschheit ist, würde hinfällig, wenn z. B. die Menschen an verschiedenen Orten der Erde ohne Zusammenhang mit einander aus Urzellen entstanden wären oder aus einer niederen Form von Geschöpfen sich entwickelt hätten. Menken hat vollkommen Recht wenn er sagt: „Man nehme die drei ersten Capitel der Genesis aus der Bibel und man nimmt ihr den terminus a quo; man nehme die drei letzten Capitel der Apokalypse hinweg und man nimmt ihr den terminus ad quem.“ Eben dieses abschließende Verhältniß des Christenthums zu dem Geschichtsanfang 1. Mos. c. 2. 3., welcher im Alten Testament ein Introitus ohne entsprechendes Finale bleibt, steht dafür ein, daß das Judenthum in der Volksgestalt der Offenbarung steckengebliebener Offenbarungsglaube, daß dagegen das Christenthum die zu dem Ende, auf das sie uranfangs angelegt war, gediehene Religion Israels ist.

§. 9. Das Zeugniß der alttestamentlichen Geschichtsbücher.

b) Von der Heilsnatur des werdenden Christenthums.

Je tiefer die Erkenntniß der Sündenschuld und des Todes als ihres Soldes, desto tiefer auch die Erkenntniß der Nothwendigkeit einer Sühne zur Beseitigung beider. Was der Psalmist 42, 8 sagt: „Eine Wassertiefe ruft der andern,“ gilt hier im Bilde: die Enthüllung des Abgrunds der Sünde und des Mysteriums der Versöhnung greifen ineinander. Die alttestamentliche Erkenntniß reicht noch nicht bis in das Unterste

des Abgrundes, und darum bleibt auch die Erkenntniß der Verſöhnung, daß eine ſolche nothwendig ſei und wie ſie beſchaffen ſein müſſe, innerhalb des altteſtamentlichen Geſchichtsverlaufs in der Vorhalle ſtehen, von wo aus nur der Prophetie tiefere Blicke in das Heilige und Allerheiligſte der Sache verliehen ſind.

Die ganze altteſtamentliche Geſchichte entlang fließt ohne Unterbrechung der Blutſtrom thieriſcher Opfer zur Sühne der Sünde und zur Werbung um Gottes Gnade. Abgeſehen von dem großen Worte Samuels 1. Sam. 15, 22., welches dem dinglichen Opfer als todtem Werke allen Werth abſpricht, kommt innerhalb der altteſtamentlichen Geſchichte die Erkenntniß von der Incongruenz der dinglichen Opfer mit ihrem Zwecke nirgends zum Ausdruck. Aber in zwei Geſchichten ſtellt die Thora der Sühne durch dingliche Opfer Vorbilder der höchſten Sühne zur Seite. Jene Moria-Höhe, welche zur Zeit Davids die Tenne des Jebuſiters Aravna war und von ihm erkauft wird, um da zur Abwendung der das Volk hinraffenden Seuche Gottes Zorn durch Opfer zu beſchwichtigen (2. S. c. 24), hat ihre erſte Weihe durch die Glaubensthat Abrahams empfangen: die dort bis zum Einſchreiten des Engels Gottes vollzogene Opferung Iſaaks ſeines Eingeborenen, in welcher ſich die Liebesthat Gottes abbildet, der ſeinen Eingeborenen der Welt zum Heile in den Tod gibt. Und was Dieſer der Welt durch ſeine ſtellvertretende Selbſthingabe leiſtet, kommt zu vorbildlichem Ausdruck darin, daß Moſe (2. Moſ. c. 32), als das Volk durch den Stierdienſt das Vertilgungsgericht verwirkt hat, den Entſchluß faßt: „Ich will hinaufgehen, vielleicht vermag ich zu verſöhnen eure Sünde.“ Und wie verſucht er das? Er erbietet ſich dem Zürnenden, ſeinen eigenen Namen aus Jahve's Buche löſchen zu laſſen, damit nur ſein Volk nicht Gotte zur Unehre vor den Heiden zu Grunde gehe.

Hier schwebt die Sühne auf der Höhe des Selbstopfers eines Menschen, der sich anstatt Vieler dem durch sie verwirkten Zorngerichte unterstellt. Alle die Gottesmänner, welche sich in Zornes- und Liebeseifer wie Elia und Jeremia für ihr Volk verzehren, sind hierin Vorbilder dessen, der die Sünde seines ganzen Volkes und der ganzen Menschheit auf sein Herz und Gewissen nahm, um damit in den Sühntod zu gehen. In seinem Munde ward das jüdische Liebeswort ani capparâthan (ich will ihre Sühne sein) aus einer Formel zur That und Wahrheit.

Auf ihn zielen auch alle Mittlerschaften der alttestamentlichen Geschichte. Der durch Noah vermittelte Bund gewährleistet der Welt des Menschen ihren auf Grund gesetzlicher Ordnungen begründeten Fortbestand, und der durch Mose vermittelte Bund gibt dem Volke, welches zur Vorbereitungsstätte des Heils ersehen ist, eine darauf abzielende Lebensordnung — der dritte Bund wird ein solcher sein müssen, durch welchen Israel und von ihm aus die Menschheit des wesentlichen Heils theilhaftig wird, und das ist der durch Christus vermittelte, durch ihn, den Einen Abrahamiden, in welchem die dem Abraham dreimal (2. Mos. 12, 3. 18, 18. 22, 18) und dem Isaak und Jacob je einmal (26, 4. 28, 14) wiederholte Verheißung von dem Patriarchensamen als dem erkorenen Inhaber eines Gottessegens, der das Ziel des Verlangens aller Völker werden soll, zur schließlichen Verwirklichung gelangt (Gal. 3, 16).

Und wie die alttestamentliche Geschichte von dem Opfer Abels bis zu den Hekatomben der salomonischen und nachexilischen Tempelweihe das Postulat einer besseren Versöhnung stellt: so hat sie an der neutestamentlichen Ekklesia als dem Anfang einer neuen Menschheit das Strebeziel ihrer Entwickelung. Die Gemeinde des alten Bundes hat sowohl in ihrer patriarchalischen Familiengestalt als in ihrer gesetzlichen Volksgestalt den Charak-

ter geheiligter Natürlichkeit, welchem auch das Bundeszeichen der Beschneidung am Fleische entspricht; ihre Natürlichkeit ist geheiligt durch ein der noch ungebrochenen Natur accommodirtes Gesetz, und ihre Verbundenheit durch gleiche natürliche Abstammung ihrer Mitglieder pfercht sie gegen die Völkerwelt ab, von der sie nur Einzelne dadurch, daß sie in ihren Volksverband eintreten, sich einverleibt. Ueber diese Abgeschlossenheit gegen die außerisraelitische Menschheit kommt sie nicht hinaus, ja sie schließt, indem Esra das Anathema über die Ehen seiner Volksgenossen mit heidnischen Frauen ausspricht, und indem die persische Judenschaft, von Nothwehr zu Angriff übergehend, sich im Blute der Perser badet, mit recht handgreiflichen Beweisen dafür, daß die Gemeinde in dieser Volksgestalt noch nicht die Gemeinde des wesentlichen Heils ist. Das wesentliche Heil muß dem Menschen als Menschen ohne nationale Bedingung gelten und die Menschen dadurch zu einer Gemeinde zusammenfassen, daß es sie durch Gemeinschaft eines ihrer Natur eingesenkten Princips der Neugeburt verbindet.

Soll aber das vorerst innerlich verborgene Wesen dieser Gemeinde zur äußeren Darstellung kommen, dann muß auch die Natur ihrer Leiblichkeit und die Natur ihrer Umgebung eine Wandlung erfahren. Die Beispiele Henochs und Elia's bestätigen, daß der Tod als Zerfall und Verwesung keine ursprüngliche Naturnothwendigkeit ist: diese Beiden gehen ohne Tod in eine höhere Welt über. Was aber die Naturumgebung des israelitischen Volkes betrifft, so hat dieses das Land Canaan weder je vollständig besessen, indem an der Küste und theilweise auch im Binnenlande eine abgöttische Bevölkerung sitzen blieb, noch je auf lange in Ruhe besessen, denn Canaan ist seit der Besitznahme die Walstatt unaufhörlicher Kriege und seit der Reichsspaltung auch mörderischer Bruderkriege gewesen, die es

mit Blutströmen getränkt und seine natürliche Schönheit und Herrlichkeit verwüstet und es ein Mal über das andere unter aussaugende Fremdherrschaft gebracht haben. „Siehe Knechte sind wir heutigen Tages — klagt Esra (Neh. 9, 36 f.) — und das Land, das du unseren Vätern gegeben, seine Frucht und Güterfülle zu genießen, siehe wir wohnen drin als Knechte. Sein Ertrag ist Tribut für die Könige, die du über uns gesetzt um unserer Sünden willen, und über unsere Leiber gebieten sie und über unser Vieh nach Willkür, und in großer Noth befinden wir uns." So wenig das seine heidnische Mitgift nie verläugnende israelitische Volksthum sich geeignet gezeigt hat, das Reich Gottes darzustellen, so wenig das von den Sünden und Sündenstrafen seiner Bewohner belastete Verheißungsland. Indem die Geschichtschreibung uns dies ohne Hülle und Schminke vor Augen stellt, weckt sie die Sehnsucht wie nach Erneuerung der dieses Land bewohnenden Menschen, so auch nach Erneuerung der Wohnstätte selber. Erweiterung des Gesichtskreises von Canaan auf die Erde können wir bei der volksgeschichtlichen Aufgabe dieser Geschichtsbücher nicht erwarten. Aber ihre bewunderungswürdige Wahrheitsliebe entwirft uns durchweg ein Bild der Gegenwart, welches unbefriedigt läßt und in die Zukunft drängt. Auch die Geschichtschreibung weckt an ihrem Theil die Sehnsucht nach einer wirksameren Sühne als der durch Thieropfer, nach einem tieferen und universaleren Gemeinschaftsbande als dem der Volksgenossenschaft und nach einem besseren Wohnort der Menschenseele als dieser sündige Leib mit der ihm gleichartigen, unter den Tritten der Sünder seufzenden Erdwelt.

§. 10. Das Zeugniß der alttestamentlichen Geschichtsbücher.

c) Von dem ewigen Grunde des werdenden Christenthums.

Die drei Grundbestandtheile der Idee des Christenthums bilden seine sittliche Natur, und die drei Centralbestandtheile seiner Idee bilden seine Heilsnatur, und das Schlußmoment seiner Idee, die Trinität, bildet seinen ewigen Grund. Auch diesem ewigen Grund gibt die Geschichtschreibung Zeugniß. Ihr Gott ist keine in sich selbst unterschiedslose Monas. Schon daß sie Gott Elohim nennt und also den polytheistischen Gottesnamen geflissentlich auf Gott den Einen überträgt, schon daran zeigt sich, daß ihr Gottesbegriff kein so unlebendig starrer ist, wie der des Rabbinismus und Islam; denn mag Elohim ein sogenannter pluralis excellentiae sein, wie Einer, der sich Viel weiß, mit „Wir" von sich redet — immer drückt sich darin eine einheitliche und zwar innergöttliche Mehrheit aus. Die Sprache ist sich dieser im Namen liegenden Mehrheit bewußt, denn nicht allein die Poesie verbindet Elohim mit pluralischen Attributen und Prädicaten Ps. 58, 12 vgl. Spr. 30, 3., sondern auch die Geschichtsbücher thun es: sie sagen: Elohim chajjim (gleichsam: „lebendige Götter") für lebendiger Gott 1. S. 17, 26.; sie geben dem Satze, daß Gott heilig ist, die Fassung Elohim kedoschim hu Jos. 24, 19 (gleichsam: Dii sancti ille, wie aber keine abendländische Sprache sich ausdrücken kann), ja sie gehen im scheinbar polytheistischen Ausdruck so weit, daß es zuweilen fraglich ist, ob die auf Elohim bezüglichen Aussagen polytheistisch oder monotheistisch gemeint seien, wie 5. Mos. 4, 7., wo sich übersetzen läßt: „Wo ist ein großes Volk, dem Gott" oder auch: „dem die Götter so hülfreich nahen, wie Jahve unser Gott." Das Aeußerste dieser Ausdrucksweise ist die Verbindung des vom Einen wahren Gott gemeinten Elohim mit einem verbalen Prä-

dicat in der Mehrzahl, wie wenn Abraham 1. Mos. 20, 13 sagt: „als die Elohim (Gott) mich ins Weite hinausführten aus meines Vaters Haus.“ Es liegt nahe, dies als Anbequemung an den heidnischen Standpunkt des philistäischen Königs anzusehen, mit dem er dort redet, aber ganz ebenso sagt der Geschichtschreiber 1. Mos. 35, 7: „Dort hatten sich ihm die Elohim (Gott) geoffenbart, als er sich auf der Flucht vor seinem Bruder befand“ und David 2. S. 7, 23: „Wo ist gleich Deinem Volke, gleich Israel Eine Nation auf Erden, welche sich zum Volke zu erlösen die Elohim (Gott) hingegangen sind?“ Es ist bemerkenswerth, daß der Chronist 1. Chr. 17, 21 hier den Singular an die Stelle des Plurals gesetzt hat. Die jüngere Sprache geht der Möglichkeit heidnischen Mißverstandes weit ängstlicher aus dem Wege. In der Nationalsprache des nachchristlichen Judenthums wird man Ausdrucksweisen wie 2. S. 7, 23 vollends nicht begegnen. Die Parole: „Höre, Israel, der HErr unser Gott ist ein einiger Gott“ hat nun dem Trinitätsglauben des Christenthums gegenüber einen monadistischen Sinn gewonnen, welcher sie unmöglich macht.

Man hat auch pluralische Selbstaussagen Gottes wie 1. Mos. 1, 26: „Wir wollen Menschen machen“ und 11, 7: „Wohlan, wir wollen herabfahren“ als Andeutungen des trinitarischen Wesens Gottes gefaßt. Und in der That läßt sich keine Stelle des Alten Testaments beibringen, in welcher Gott wie öfter im Koran von sich selbst im Majestätsplural redete. Aber der Plural erklärt sich auch nicht als Rede Gottes des Vaters mit dem Sohne und dem Geiste, sondern wie sich Jahve Jes. 41, 21 f. mit dem wahren Israel zusammenfaßt, so Jes. 6, 8 mit den Seraphim und so auch in jenen beiden Stellen der Genesis mit den himmlischen Geistern, welche ihn wie eine Rathsversammlung umgeben (z. B. 1. K. 22, 19—22) und als „Gottes-

ſöhne" (benê Elohim) mit ihm gleichſam Eine Familie (πατριά Eph. 3, 15) bilden. Die Engel ſind die berufenen Organe der inweltlichen und geſchichtlichen Wirkſamkeit Gottes. Wenn der Geſchichtſchreiber 1. Moſ. 19, 24 ſagt: „Jahve ließ regnen über Sodom und Gomorra Schwefel und Feuer von Jahve her vom Himmel herab": ſo iſt Jahve, welcher regnen läßt, der hienieden in ſeinen Engeln gegenwärtige und Jahve, von dem aus er regnen läßt, der jenſeitige überweltliche Gott. Unter dieſen Engeln aber iſt Einer, welcher vorzugsweiſe der Jahve- oder Gottesengel heißt. Er tritt zum erſten Male 1. Moſ. c. 16 nach dem Bundesſchluſſe Jahve's mit Abram auf, und iſt ſeitdem der eigentliche Offenbarungsmittler des heilsgeſchichtlichen Gottes in Thaten der Gnade und der Rettung (Jeſ. 37, 36) oder auch der auf Buße abzweckenden Züchtigung (2. S. 24, 16). Die Engelnatur dieſes „Jahve-Engels" tritt ſo ſehr gegen die Gegenwart Gottes in ihm zurück, daß er geradezu wie z. B. 1. Moſ. 18, 22 Jahve heißt. Der ewige Grund des werdenden Chriſtenthums entſchleiert ſich hier vorläufig. Der in heilsgeſchichtlich mittleriſcher Weiſe ſich offenbarende Gott iſt Der, welchen die neuteſtamentliche Schrift Gottes Sohn oder Logos nennt, und dieſe Engelwerdung Gottes des Erlöſers iſt die Präfiguration ſeiner künftigen Menſchwerdung, welcher in 2. S. c. 7 das Geleis ihres Proceſſes und die Stätte ihres künftigen Vollzugs beſtimmt wird. Wie der Engel Jahve's ſich Richt. 13, 18 Péli (Wunderbar) nennt, ſo iſt Péle (Wunder) der erſte der Namen des Meſſiaskindes, welches Jeſ. 9, 5 in der Wiege der Prophetie liegt. Und Sacharja bezeichnet 12, 8 die Herrlichkeitsſtufe, auf welche dereinſt das Haus Davids erhoben werden ſoll, mit den Worten, daß es ſein wird wie göttlichen Weſens, wie der Engel Jahve's vor ihnen her, d. i. an der Spitze des ſtreitenden heiligen Volkes. Maleachi aber, indem er 3, 1 den zu

seinem Tempel kommenden Herrn Mal'ach ha-berîth Engel des Bundes nennt, setzt es außer Zweifel, daß die Offenbarung Jahve's in dem Bundesmittler-Engel, welcher 1. Mos. 16, 7 in die heilige Geschichte eintritt, ihr eigentliches Ziel an der Menschwerdung Gottes des Erlösers in dem anderen David hat. Der Gottmensch ist das erfüllungsgeschichtliche Gegenbild des Erlöser-Engels, den Jakob 1. Mos. 48, 15 f. als Gott neben Gott stellt, und des Mittler-Engels bei Elihu Hiob 33, 23 f., welcher für den dem Tode verfallenen Menschen Gnade bei Gott erwirkt.

Ein Blick über die alttestamentlichen Geschichtsbücher hinaus war hier unerläßlich, um die Angelophanieen, die sie erzählen und gleich Theophanieen betrachten, im Sinne und Geiste der alttestamentlichen Offenbarungsreligion zu verstehen. Nehmen wir nun noch hinzu, daß von dem Geiste Gottes wie anderwärts so auch in den Geschichtsbüchern Aussagen gethan werden, denen die Vorstellung, daß er eine bloße Kraft Gottes sei, nicht gerecht zu werden vermag — es wird von ihm gesagt, daß er den Menschen anziehe, d. i. wie zum Gewande der Erscheinung seiner selbst mache Richt. 6, 34., 1. Chr. 12, 18., 2. Chr. 24, 20 und daß er überwältigend auf den Menschen eindringe Richt. 14, 19. 1. S. 10, 10. 16, 13 u. ö. — so dürfen wir von den Geschichtsbüchern sagen, daß sie ein Herabwalten Gottes des Ueberweltlichen, ein Eingreifen Gottes des Inweltlichen in die Geschichte und eine Vermittelung des Waltens beider für das Bewußtsein kennen: Jahve und sein Engel und sein Geist, das ist die Trinität der alttestamentlichen Schrift und auch Geschichtschreibung. Diese drei Seins- und Offenbarungsweisen Gottes beherrschen das alttestamentliche Geschehen. Der neutestamentliche Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit bahnt sich durch die Geschichtsbücher hindurch geschichtlich und für das Bewußtsein an.

§. 11. Das Zeugniß der altteſtamentlichen Weiſſagungsſchriften.

a) Von der ſittlichen Natur des werdenden Chriſtenthums.

Daß es einen Gott gibt und zwar Einen, welcher das All geſchaffen, und daß es der Gott Iſraels iſt, welcher es geſchaffen, das iſt das Thema, welches zu predigen die Propheten nicht müde werden. Sie ſind darin einig und überhaupt ſo einig, daß man wenigſtens bis jetzt noch nicht verſchiedene Lehrbegriffe der Propheten aufgeſpürt hat, wie verſchiedene Lehrbegriffe der Apoſtel. Uns dünkt jenes Thema leicht trivial. Aber es iſt eine abgöttiſche Umgebung daheim und draußen, innerhalb welcher ſie dieſe Fahne der Einheit Gottes und Geſchaffenheit der Welt ſo hoch emporhalten, und wie der Prophet Jeſ. 45, 7 dem perſiſchen Dualismus dieſe Einheit des Schöpfers entgegenhält, ſo iſt ſie auch heute noch die Loſung der Kirche denen gegenüber, welche die Erhabenheit Gottes über die Welt aufheben, indem ſie die Welt zu einer ewigen machen. Der ſchlechthin inweltliche Gott einer gleich ihm ewigen Welt iſt nicht der abſolute Geiſt, ſondern in Weltbewußtſein ohne Selbſtbewußtſein aufgehende Weltſeele. Ewig und unauflöslich mit der Welt verſchränkt, iſt er durch ſie beſchränkt. Der Gott der Prophetie dagegen iſt Schöpfer und ebendeshalb auch Eigner der Welt: ſie iſt ſein Eigenthum, über das er frei verfügt. Zwar ſind ihr Beſtand und ihre Geſchichte natürlichen und ſittlichen Geſetzen unterſtellt, aber der Setzende über allen dieſen Geſetzen iſt Er, welcher von ſich ſagen kann: anî hu Ich bins Jeſ. 48, 12, vgl. 5. Moſ. 32, 39, und dem die Gemeinde dieſes Selbſtzeugniß in dem Echo atta hu Du biſts Pſ. 102, 28 zurückgiebt. Er iſt Alles, indem nichts vor ihm und ohne ihn iſt, er iſt der Unvergleichliche und ewig Gleiche.

Ein ſolcher Wechſelverkehr in der Form von Ich und Du

ist in Wahrheit nur möglich, wenn der Mensch Gott als in Selbstbewußtsein und Freiheit über der Welt stehend und sich selbst als in bedingte gottesbildliche Freiheit hineingeschaffen erkennt. Auf dieser zwiefachen Erkenntniß ruht alle Berufsgewißheit und Berufsbethätigung der Propheten. „Nicht vollführt der Allherr Jahve — sagt Amos 3, 7 (vgl. 1. Mos. 18, 17. Ps. 25, 14) — irgend etwas, er habe denn geoffenbart sein Geheimniß seinen Knechten den Propheten." Die ethische Voraussetzung des Prophetenberufs ist hiernach demüthige Hingabe an Gott den Herrn, Knecht Gottes heißt wer Gotte freiwillig dient und ihm sich zu Diensten stellt; Erwählung und Ausrüstung eines Menschen zum Propheten knüpfen an persönliche Frömmigkeit an und vollziehen sich also in der Sphäre menschlicher Freiheit. Der Prophet wird ein solcher, indem ihn Gott zum Mitwisser seiner Rathschlüsse macht und in die Gründe und Ziele seines Waltens einblicken läßt, so daß also Gott seinerseits zugleich sich als den absolut Freien bewährt, welcher nicht allein um die Gegenwart, sondern auch um die Zukunft weiß und sie nach seinem Rath gestaltet. Dieses Gepräge wechselseitiger persönlicher Freiheit trägt auch der Inhalt der Weissagungsschriften. Der Gebetsverkehr mit Gott macht sich mitten im Weissagen geltend. Das ganze Buch Habakuk ist ein Dialog mit Gott. Das Buch Joel ist zur Hälfte Bußgebetsruf und zur andern Erwiderung Gottes darauf. Jeremia wird 33, 3 von Gott aufgefordert, zu beten, damit er ihm Großes offenbare; er betet auch unaufgefordert, und wie rückhaltlos, wie kühn, wie vertraulich schüttet er ihm sein Herz aus! Aber nicht Jeremia blos — allenthalben sehen wir in den Weissagungsschriften die Epik der Zukunft aus lyrischem Gebetsgrunde aufsteigen und dahin wieder zurückgehn. Und in psychologisch merkwürdiger Weise sehen wir ebendaselbst das Bewußtsein der Immanenz und der Transscendenz Gottes

miteinander wechſeln. Der Zuſtand der Propheten im Act des Weiſſagens iſt ein ſo wunderſames Sein und Leben in Gott und Gottes in ihnen, daß bald der Prophet redet als wäre er Jahve, bald Jahve als wäre er der Prophet (z. B. Hoſ. 5, 1—3. Jeſ. 7, 10 f.); ſie reden wie der Engel Gottes, als wären ſie Gott: ihr werkzeugliches Ich und das abſolute Ich wechſeln unvermittelt. Andererſeits aber vernehmen ſie Weiſungen Gottes wie von oben herab, z. B. Jeſ. 8, 16: „Binde zu das Zeugniß, verſiegele die Lehre in meinen Jüngern," und ſie wenden ſich betend nach oben zu dem Ueberweltlichen z. B. Jeſ. 2, 9: „So werden gebeugt denn Menſchen und erniedrigt Herren, und vergeben wirſt Du ihnen nicht!"

Dieſes Gebet zu Gott dem Ueberweltlichen ergießt ſich da am längſten und breiteſten, wo die Propheten wie Jeſaia 63, 7—64, 11 und Daniel c. 9 die Sünden ihres Volkes bekennen und deren gerechte Strafen beklagen, ſich ſelber nicht davon ausnehmend, denn auch ſie, die heiligen Menſchen Gottes, fühlen ſich als Sünder und als mithaftbare Glieder eines ſündigen Volkes (Jeſ. 6, 5). Dieſes Bewußtſein ihrer Sündhaftigkeit iſt um ſo tiefer, je heller ihre Erkenntniß des wahren Gotteswillens iſt, welchem durch todte Werke des Geſetzes kein Genüge geleiſtet wird. Die Propheten entwerthen das Ceremoniell; ſie dringen auf Gottes- und Menſchenliebe als die Grundgebote der Thora; ſie weiſſagen einen Neuen Bund, welcher das Geſetz ins Herz ſchreiben (Jer. 31, 33) und alle Gemeindeglieder zu unmittelbaren, keiner menſchlichen und kosmiſchen Vermittelungen bedürftigen Gottesjüngern machen wird (Jeſ. 54, 13); ſie ſind die Vorläufer des Bergpredigers, welcher, während Ezechiel wie ein zweiter Moſe ein neues buchſtäbiſches Geſetz kundmacht, mit „Ich aber ſage euch" dem Buchſtaben des Geſetzes entgegentritt und ſeinen Geiſt enthüllet. Um ſo tiefer aber fühlen ſie das

Verderben ihres eignen Volkes, in das sie verflochten sind, und das Verderben in der Völkerwelt rings umher, von der Jes. 24, 5 weissagend geklagt wird: „Die Erde ist ruchlos geworden unter ihren Bewohnern, denn sie haben Offenbarungen übertreten, überschritten Satzung, gebrochen ewigen Bund.“ Diese Bundesübertretung ist nirgends so schreiend als in Israel, in dessen Verhältniß zu Gottes Gesetzesoffenbarung sich der Sündenfall der ersten Menschen Hos. 6, 7 (vgl. Röm. 5, 12—14) und dessen Todesgericht wiederholt hat Hos. 13, 1b. Denn die Sünde scheidet den Menschen von Gott dem Lebendigen Jes. 59, 2 und überliefert ihn dem Tode Jes. 22, 14. Ez. 33, 11. Da die Propheten es durchweg mit ihrem Volke und den Völkern in ihrem Verhältnisse zu diesem zu thun haben, so können wir eine Aussage von der Herrschaft des Todes in der Menschheit als einer Folge der in ihr fortwuchernden Ursünde nicht erwarten. Aber daß diese Aussage dem Geiste der Prophetie gemäß wäre, zeigt die große Weissagung Jes. 25, 7 f.: „Und er schlingt hinweg auf diesem Berge die Schleierhülle, die überschleiert alle Völker, und die Decke, die gedeckt ist auf alle Nationen. Hinwegschlingt er den Tod auf ewig und es wischt der Allherr Jahve die Thräne von jeglichem Antlitz, und die Schmach seines Volkes schafft er fort von der ganzen Erde, denn Jahve hats geredet.“ Ist dies das Ende der diesseitigen Geschichte, daß der Tod bis auf die letzte Spur seiner bisherigen Herrschaft zurückgenommen und jede Thräne weggewischt, also allem Uebel abgeholfen wird: so steht im Sinne der Prophetie eine Erlösung in Aussicht, welche nicht eher ruht, als bis mit der Sünde zugleich alle Folgen der Sünde radical beseitigt sind.

§. 12. Das Zeugniß der altteſtamentlichen Weiſſagungsſchriften.

b) Von der Heilsnatur des werdenden Chriſtenthums.

Der Tod aber, den die Sünde verwirkt hat, kann nicht abgethan werden, wenn nicht zuvor die Sünde geſühnt d. i. ihre Schuld getilgt wird. Auch dieſe Sühne weiſſagen die Propheten, und zwar als That Gottes durch Vermittelung ſeines Chriſtus. Die Weiſſagungen: „ſiehe ich bringe herbei meinen Knecht Zemach" und „ich wiſche hinweg die Sündenſchuld dieſes Landes an Einem Tage" ſtehen bei Sacharja 3, 8 f. dicht neben einander. Auch bei Daniel ergeht die Verheißung 9, 24., daß der Abfall gehemmt, die Sünden eingedämmt, die Sündenſchuld geſühnt und eine ewige Gerechtigkeit zuwegegebracht werden wird, in Zuſammenhang mit der verheißenen Erſcheinung des Maschiachnagid d. i. des Chriſtus, welcher hoheprieſterliche und königliche Würde in ſich vereinigt. In Jeſ. 52, 13 — c. 53 aber bekennt das reumüthige Iſrael der Zukunft geradezu Ihn als Mittler der Verſöhnung durch ſeinen Sühntod. Dieſes „goldene Paſſional," worin ſich die Weiſſagung des leidenden Meſſias bis zu paſſions- und auferſtehungsgeſchichtlicher Klarheit ſteigert, iſt von den 29 Reden des wunderſamen altteſtamentlichen Evangelienbuches Jeſ. c. 40—66 die mittelſte. Es iſt bedeutſam, daß der Prophet gerade in der Mitte deſſelben das Kreuz als die Himmelsſtiege des Gottesknechts aufpflanzt. „Es geliebte Jahve — beichtet hier das zum Glauben gekommene Iſrael, welches den nun erhöheten Dulder ſchmählich und lange verkannt hat — es geliebte Jahve, ihn wehevoll zu zermalmen: wenn geleiſtet hätte das Schuldopfer ſeine Seele, ſollte er Nachkommenſchaft ſehen, langes Leben haben und das Vorhaben Jahve's ſollte durch ſeine Hand gedeihen."

Sein Mittlerwerk hat also durch seinen Tod keinen Abbruch erlitten, sondern, durch seinen Tod begründet, erst recht seinen Anfang genommen. Der Lohn seiner Selbstdahingabe ist Lebenslänge. Indem er gestorben fortlebt, bekommt er Nachkommenschaft zu sehen, nämlich eine zahlreiche Gemeinde durch ihn Erlöster. Es ist die Kirche gemeint als Anfang einer erneuerten Menschheit inmitten der alten.

Denn wie wir Jes. c. 42. 49 lesen, besteht der hohe Beruf dieses Gottesknechts nicht nur darin, einen neuen Bund zwischen Gott und seinem Volke aufzurichten, sondern auch alle Völker mit Israel in die Gemeinschaft des in seiner Person gegebenen Heils zusammenzufassen: „Ein Geringes nur ists, daß du mir Knecht wirst, aufzurichten die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels wiederzubringen — ich habe dich gesetzt zum Heiden-Lichte, zu werden mein Heil bis zum Ende der Erde." Durch Ihn soll es dahin kommen, daß alle Völker mit reiner Lippe den Namen Jahve's anrufen und dem Gotte des Heils einträchtiglich dienen (Zeph. 3, 9); daß diesem Gotte jeglich Knie sich beuget und jegliche Zunge Treue zuschwöret (Jes. 45, 23); daß Jahve auf der ganzen Erde Einer und sein Name Einer (Sach. 14, 9), also die Menschheit Eine Heerde Eines Hirten wird. Im Exil fühlte das jüdische Volk in den besseren seiner Glieder tiefer als je die Größe der zwischen ihm und seinem Gott aufgethürmten Sündenschuld, tiefer als je die Schattenhaftigkeit des dort außerhalb des heiligen Landes unvollziehbaren Opfercultus, tiefer als je die Universalität seines der ganzen Völkerwelt geltenden heilsgeschichtlichen Berufes. Daher kommt es, daß die Centralbestandtheile der Idee des werdenden Christenthums, welche seine Heilsnatur ausmachen, angesichts und inmitten des Exils mehr als zuvor zu Bestandtheilen der Prophetie werden.

Die neue Gottesgemeinschaft begründet sich durch die Ent-

fernung aller Scheidewände nicht nur zwiſchen Gott und ſeinem Volke, ſondern auch zwiſchen den Völkern. Innerhalb Iſraels vollzieht ſich die weltumfaſſende Verſöhnungsthat. Von dieſem Weltmittelpunkt aus wendet ſich das Evangelium ihres Vollzugs an die Heiden, wo ihm mehr Glaube als in Iſrael ſelbſt entgegenkommt, bis endlich auch dieſes als Volk ſich ihm glaubensgehorſam beugt. Aber das Ziel der Verſöhnung iſt nicht blos Selbſtverinnerlichung in den Menſchenherzen, ſondern auch Selbſtverleiblichung durch Wandlung der gegenwärtig durchſündeten Menſchennatur und der mit ihr verflochtenen Naturwelt. Darum verheißt die Prophetie Verſchlingung des Todes und frohlockt (Jeſ. 26, 19., vgl. Ez. 37, 1—14): „Aufleben werden deine Todten, meine Leichen werden auferſtehen! Wachet auf und jubelt die ihr im Staube lieget, denn Thau der Lichter iſt dein Thau und die Erde gibt ihre Schatten wieder.“ Darum gipfelt ſie in der Verheißung (Jeſ. 64, 17): „Siehe ich ſchaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.“ Und wer iſt wie der Mittler der Verſöhnung und der neuen Gemeinde, ſo auch Mittler dieſer Verklärung der Welt des Menſchen? „Ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt — ſagt Jahve Jeſ. 51, 16 zu ſeinem Knecht — und im Schatten meiner Hand hab' ich dich geborgen, um zu pflanzen Himmel und zu gründen eine Erde und ſagen zu Zion: Mein Volk biſt du!“ Der welcher in vorerſehener Zeit aus myſteriöſem Leben bei Gott in die Geſchichte eintritt, vermittelt das alles. Das Herz des Knechtes Gottes iſt das Herz Iſraels, das Herz der Menſchheit, das Herz des Kosmos. In dieſem Herzen entſcheidet ſich der Sieg der Liebe, deren Werk und Gegenſtand ein neues Iſrael, eine neue Menſchheit, ein neuer Himmel und eine neue himmliſche Erde werden.

Daß Jeſaia oder, wenn man das lieber hört, der Verf. von

Jes. c. 40—66 das Leben in der Welt der Verklärung mit diesseitigen Farben schildert und daß Versöhnung, Kirchengründung, Welterneuerung, selige Ewigkeit noch nicht so wie etwa 1. Cor. c. 15 geordnet und geschieden sind, befremdet nicht. Wenngleich das Geschaute dem Jenseits angehört, so bleibt der alttestamentliche Prophet doch in der Schranke alttestamentlicher Anschauung festgehalten, welcher sich das Jenseits nur als ins Unendliche verlängertes Diesseits darstellt. Und wie die Sonne, wenn sie aufgeht, sich durch Färbung einzelner Wolkenstreifen ankündigt, bis alle diese scheinbar zufällig vertheilten und zusammenhangslosen Farbenbilder in gleichmäßig goldene Helle aufgelöst werden: so gehen der Erscheinung Jesu des Christ mannigfache Bilder der Person und des Werkes des Künftigen voraus, bis das Licht selbst erscheint und alle Weissagungen und Vorausdarstellungen sich als vorlaufende Brechungen dieses Lichtes zu erkennen geben.

§. 13. Das Zeugniß der alttestamentlichen Weissagungsschriften.

c) Von dem ewigen Grunde des werdenden Christenthums.

Die Offenbarung Gottes des Dreieinigen zur Vollführung des Erlösungswerks ist der Gipfel, zu dem sich die alttestamentliche Geschichte emporbewegt. Von der Prophetie, deren eigentliche Heimat die Zukunft ist, erwarten wir, daß sie der Gegenwart, um ihr das Ziel der göttlichen Führungen klar zu machen, von Zeit zu Zeit diesen Gipfel entwölke. Hier, wenn irgendwo, muß es sich zeigen, daß es eine Selbstbewegung des dreieinigen Wesens der Gottheit ist, durch welche der auf Israel und die Menschheit abzweckende Rathschluß zur Verwirklichung kommen wird.

Daß die Erlösung aus Aegypten in Jes. 63, 8—11 als ein

Werk Jahve's und ſeines Engels und ſeines Geiſtes beſchrieben wird, haben wir bereits in §. 3 gezeigt; dieſe Drei in ihrer ineinandergreifenden heilsgeſchichtlichen Bethätigung ſind die jeſaianiſche und überhaupt altteſtamentliche Trinität. Die neuteſtamentliche Erlöſung erſcheint als Werk Jahve's, des jenſeitigen Gottes und Jahve's, des in dem anderen David oder — wie der künftige Heilsmittler in Jeſ. c. 40—66 in einem von der Baſis des Begriffes Iſraels aus gewonnenen neuen Bilde geſchaut wird — in ſeinem Knechte (dem Ebed Jahve) geſchichtlich ſich darſtellenden Gottes und des Geiſtes beider. Wenn Jeſ. 40, 5 geſagt wird: „Und offenbar wird die Herrlichkeit Jahve's, und es ſiehts alles Fleiſch zuſammt," ſo tritt hier die menſchliche Seite des Erlöſers ganz und gar vor der göttlichen in den Hintergrund. Ueberhaupt liegt der Schwerpunkt der altteſtamentlichen Heilserwartung nicht im Meſſias, ſondern in Jahve — eine Beobachtung, welche Pécaut zu Gunſten ſeines antitrinitariſchen Theismus ausgebeutet hat, aber ohne Verſtändniß der altteſtamentlichen Heilsökonomie und Heilsgeſchichte. Der Schwerpunkt liegt allerdings in Jahve, aber Weiſſagung und Hoffnung ſchreiten ebendeshalb dergeſtalt fort, daß Jahve der da kommt und der künftige Mittler immer mehr ineinandergeſchaut werden. „Auf dein Heil (jeschûah) hoffe ich, Jahve!" ſagt der ſterbende Jakob 1. Moſ. 49, 18. Die an Juda und ſpäter an den Samen Davids gebundene menſchliche Mittlerſchaft tritt gegen das Heil als Selbſtwerk Jahve's ſo lange zurück, als die Anſchauung des Meſſias in nationaler politiſcher Aeußerlichkeit befangen bleibt: Jahve iſt es, durch den Iſrael Heil erlangt 5. Moſ. 33, 29, Jahve der ihm Heil ſchafft durch Jahve ihren Gott Hoſ. 1, 7 vgl. Sach. 10, 12., Jahve welcher angerufen wird, gnädig zu ſein um des HErrn willen Dan. 9, 17 — Er iſt das *A* und Ω des Heils. Aber innerhalb der Peripherie dieſes auf Jahve, den

Gott der Heilsgeschichte, der sein Werk herrlich hinausführen wird, gerichteten Glaubens sucht das alttestamentliche Glaubensbewußtsein den zwischen dem Gotte des Heils und dem Menschen des Heils bestehenden Dualismus mehr und mehr zu beseitigen, indem in das Königsbild des Messias das Priesteramt aufgenommen (Ps. 110, 4. Sach. 6, 13) und der Erlöser vom Joche der Weltmacht zugleich als Erlöser von der Schuldhaft und Knechtschaft der Sünde und als Mittler eines neuen Bundes gefaßt wird, welcher der äußerlichen Erlösung durch innerliche Erlösung Bahn bricht.

Indem die Messiasidee so immer geistlicher und gemeinmenschlicher wird, wird sie auch immer göttlicher: das Geheimniß der Menschwerdung wird zwar noch nicht reflexer Glaubensinhalt, denn völlig entschleiert es sich nicht als bis es sich geschichtlich verwirklicht — aber an einzelnen Punkten der Weissagungsgeschichte sehen wir es aufleuchten, ohne daß das alttestamentliche Glaubensbewußtsein fähig ist, diese Lichtblicke festzuhalten. So Jes. 9, 5., wo der Messias „Gott der Starke" (El gibbôr) genannt wird, und wie aus 10, 21 ersichtlich ist, dies von der Selbstdarstellung des Gottes Israels in Ihm verstanden sein will; so Jer. 23, 6., wo er „Jahve unsere Gerechtigkeit" (Jahve zidkēnu) heißt, womit in Zusammenhalt mit 33, 16 nichts Geringeres gemeint ist, als daß Jahve der Rechtfertigende und Gerechtmachende ihm immanent sein und in ihm sichtbar werden wird; so auch Sach. 12, 10., wo, wie Köhler gezeigt hat, Jahve sich selber als in Ihm, dem guten Hirten, dem Heilsmittler Israels, Durchbohrten bezeichnet; so endlich auch Mal. 3, 1., wo die nun verstummende Prophetie ihr Aeußerstes leistet. Maleachi unterscheidet den Elia (erfüllungsgeschichtlich Johannes den Täufer), der als bahnbrechender Engel (Gottesbote) von Gott gesendet werden wird, um dem geschichtlich erscheinenden

Gotte vorauszugehen, und den Herrn, der im Feuer der Strafgerechtigkeit für die Gottloſen und im Sonnenlicht der Gnadengerechtigkeit für die Gottesfürchtigen zu ſeinem Tempel kommen wird, und zwar als Mal'ach ha-berîth „Engel des Bundes." Vergleicht man hiermit die Weiſſagungen eines neuen Bundes bei Jeremia (31, 31 ff.) und Ezechiel (36, 25—27. 37, 26) und die Weiſſagungen vom Knechte Jahve's, den Jahve zum Volkes-Bunde und Heiden-Lichte macht, alſo zum perſönlichen Mittler eines von Iſrael anhebenden neuen Bundesverhältniſſes zu Gott: ſo iſt der Schluß ſo nahe als möglich gelegt, daß der Knecht Jahve's und der Engel Jahve's ſchließlich Eine Perſon ſein werden und daß die parallel laufenden und immer näher convergirenden Weiſſagungen von der Zukunft des Gottes des Heils und des Menſchen des Heils auf den Gottmenſchen abzielen, welcher Menſch aus dem Samen Davids und Gott von Gott zugleich iſt.

So haben wir denn vier altteſtamentliche Zeugniſſe, welche ohne Widerrede glanzvolle Höhepunkte der altteſtamentlichen Weiſſagung bilden und ſämmtlich eine Vereinigung göttlichen und menſchlichen Weſens in dem künftigen Chriſtus bekennen, welche, wenn ſie auch nicht vom Propheten als Perſoneinheit gedacht wurde, doch erfüllungsgeſchichtlich in einer genau dem Wortlaut der Prophetie entſprechenden Weiſe als Perſoneinheit (unio personalis) offenbar geworden iſt. In der neuteſtamentlichen Schrift wird nur eine einzige dieſer Stellen citirt, nämlich Sach. 12, 10 vgl. Joh. 19, 37. Apok. 1, 7., aber auch dieſe nicht, um die göttliche Natur Chriſti daraus zu erweiſen. Und warum nicht? Weil die neuteſtamentlichen Schriftſteller nur gelegentlich Weiſſagung und Erfüllung gegeneinander halten und die Anerkennung der gottmenſchlichen Perſönlichkeit Jeſu überhaupt nicht auf einzelne altteſtamentliche Beweisſtellen ſtützen.

Alles aber, was mit Rückbeziehung auf die altteſtamentliche Prophetie Jeſus von ſich ſelbſt ſagt und Andere von ihm ſagen, fordert dieſe Anerkennung gebieteriſch. Wer das Alte Teſtament hinreichend kennt, der wird anerkennen müſſen, daß Jeſus von Johannes dem Täufer Mt. 3, 12 als die Selbſtgegenwart Jahve's des künftigen Richters, ſo wie Jeſaia 40, 9—10 und Maleachi 3, 2—3 deſſen großen Gerichts- und Erlöſungstag weiſſagen, beſchrieben wird. Und das vierte Evangelium, die nächſtliegenden Beweisſtellen beiſeite laſſend, faßt 12, 41 die jeſaianiſche Viſion Jahve's ohne weiteres als Viſion Jeſu. Denn auch das gehört zu der altteſtamentlichen Vorbereitung der Menſchwerdung, daß Jahve, je näher die Heilsgeſchichte dieſem ihrem Ziele rückt, ſich um ſo menſchlicher zu ſchauen gibt. Man vergleiche Jeſ. c. 6, wo nur das Prachtgewand, welches weithin wie ein Teppich des himmliſchen Palaſtes ſich ausbreitet, auf menſchliche Geſtalt ſchließen läßt; Ez. c. 1, wo der Prophet auf dem ſapphirnen Throne des Cherubswagens wie eine Menſchengeſtalt erblickt, und Dan. c. 7, wo Throne aufgeſtellt werden, deren einen der „Alte der Tage" d. i. Gott der Ueberzeitliche und Unſterbliche einnimmt und von denen ein anderer für den „Menſchenſohn," das Haupt der Heiligen des Höchſten, beſtimmt iſt. Der Gott, welcher im Geſetze verboten hat, ihn menſchlich abzubilden, bildet ſich nun ſelbſt menſchlich ab. Denn die Offenbarung des Geheimniſſes der Menſchwerdung rückt immer näher. Darum wird es Iſrael nicht mehr gewehrt, ſich ſeinen Gott menſchlich zu denken, nachdem es in ſeinem beſſeren Theile durch das Exil entwöhnt worden iſt, ſich ihn in heidniſcher Weiſe menſchlich zu denken.

Aber nicht allein die zwei Verkündigungsreihen von dem Kommen Jahve's und dem Kommen des anderen David laufen nach und nach in Eine zuſammen, welche das Kommen Jahve's

in seinem Christus in Aussicht stellt, sondern je geistlicher die Erlösung gefaßt wird und je näher ihre Verwirklichung bevorsteht, desto vielstimmiger wird auch die Verheißung von der neutestamentlichen Ausgießung des Geistes Gottes. Jetzt steht dieser Geist, gleichsam in den Propheten personificirt, inmitten Israels Hagg. 2, 5., dereinst aber senkt er sich in seiner siebenfältigen Strahlung auf den anderen David hernieder Jes. 11, 1 f., der Knecht Jahve's tritt in der vorersehenen Zeitenwende hervor und ruft: „So hat mich denn nun der Allherr, Jahve, gesendet und seinen Geist" Jes. 48, 16., und in der mit seinem Erscheinen anbrechenden neuen Zeit ergießt sich Gottes Geist, durch ihn vermittelt, über das ganze Volk des Heils Jes. 44, 3 als Geist der Gottesgemeinschaft und des Zeugnisses Jo. 3, 1 f., der inneren Erneuerung und Heiligung Ez. 36, 27. 39, 29 vgl. Jer. 31, 33., der Gnade und des Gebets Sach. 12, 10.

So bildet sich das große Gotteswerk der Zukunft im Spiegel der Prophetie invoraus als trinitarisches ab. Es ist das Werk des Vaters im Himmel und des von ihm gesendeten gottmenschlichen Mittlers und des durch dessen Vermittelung vom Vater aus sich über Israel und alle Menschheit ergießenden Geistes.

§. 14. Das Zeugniß der alttestamentlichen Erzeugnisse der subjektiven Frömmigkeit und frommen Erkenntniß.

a) Von der sittlichen Natur des werdenden Christenthums.

Subjektive Frömmigkeit nennen wir im Unterschiede von der in der Thora vorliegenden Lebensordnung Israels und den volksthümlich gewordenen religiösen Einrichtungen und Sitten das Leben der Einzelnen in Gottes Gemeinschaft und nach Gottes Willen, und fromme Erkenntniß nennen wir im Unterschiede von

der fortschreitenden, durch erwählte Organe vermittelten Offenbarung die auf dem Glauben an Gottes Offenbarung ruhende und durch Erleben und Darleben des Geglaubten mannigfach ausgebildete Erkenntniß der Einzelnen. Erzeugnisse der subjektiven Frömmigkeit sind die Psalmen, und Erzeugnisse frommer Erkenntniß die Sprüche, Hiob und der Prediger Salomo (Koholeth).

Es gibt Manches in den Psalmen was mehr sinaitischen als sionitischen Geist athmet, was der vertieften Sündenerkenntniß und dem auf Fluch mit Segen antwortenden Dulderſinn des Christen widerstrebt und von diesem nur mit Zurechtstellung nach seinem eignen Standpunkt, nicht mit Zurückversetzung auf den des Psalmisten nachgebetet werden kann. Aber daß die Religion Israels und die der Christenheit bei aller Verschiedenheit der Entwickelungsstufe einunddieselbe ist, zeigt sich unwidersprechlich daran, daß nicht allein die Synagoge, sondern auch die Kirche den Psalter als ihr grundlegliches und mustergültiges Gebet- und Gesangbuch verehrt, mit welchem kein anderes sich an geistlicher Urkraft und geschichtlicher Bewährung messen kann.

Die Religiosität der Psalmisten haftet in einigen Punkten an der Scholle der alttestamentlichen Gegenwart, ohne obwohl aufstrebend sich über sie emporschwingen zu können, aber im Ganzen und Großen ist sie werdendes Christenthum. Die drei Grundbestandtheile der Idee des Christenthums kommen hier in den verschiedensten Lebenslagen aus tiefster Brust zu thatkräftigem Bekenntniß. Alle Aeußerungen der Freude und des Schmerzes, der Furcht und der Hoffnung, welche hier laut werden, bewegen sich in der Sphäre des Gebets, innerhalb welcher der persönliche Charakter des Wechselverhältnisses Gottes und des Menschen seine höchste Probe besteht, indem die bedingte Persönlichkeit der Creatur sich da der absoluten Persönlichkeit

ihres Schöpfers gegenüber geltend macht und behauptet. Die Geschaffenheit der Welt und des Menschen ist ein Hauptthema der Psalmen. Der Schöpfungsbericht der Thora findet in Psalmen wie 8 und 104 lyrischen Wiederhall. Aber auch die Unterworfenheit unter Sünde und Tod kommt hier zum Ausdruck, welche die finstere Kehrseite der in Ps. 8 gepriesenen idealen Herrscherstellung des gottesbildlichen Menschen bildet. Der Psalm Mose's überragt hierin alle. Das gottverhängte Hinsterben der älteren Generation während des Wüstenzuges wird hier unter gemeinmenschlichen Gesichtspunkt gestellt. Wandelbar von Natur, in weitem Abstand von der ewigen Selbstgleichheit Gottes, bekommen wir in unserem Sterben den Zorn des Allheiligen über die Sünder zu fühlen. Der Tod, obwohl seit dem Falle Naturgesetz, hört deshalb nicht auf, Sündenstrafe zu sein; er ist der Sünde Sold im Allgemeinen und zuweilen die gerechte Vergeltung besonderer Sünden: „Denn wir sind hingeschwunden durch dein Zornschnauben Und durch deine Zorngluth hinweggeschreckt. Du hast unsere Verschuldungen gestellt dir gegenüber, Unser Geheimstes an die Lichthelle deines Angesichts."

Auch das Spruchbuch hat mit dem Christenthum gleiche fundamentale Voraussetzungen. Obgleich es sich nicht mit Bekämpfung heidnischer Culte befaßt und dem Charakter der Literatur der Chokma (Weisheit oder heiligen Philosophie) gemäß, welcher es angehört, auf das Gemeinreligiöse im Jahvethum und auf das Humane im Israelitischen gerichtet ist, geht es doch, 1, 7 (vgl. 28, 5) von dem Wahlspruch aus, daß Furcht Jahve's alles Wissens Anfang, daß man also, um zur Weisheit zu gelangen, ein persönliches Verhältniß zu dem Gotte allesbedingenden und heilsgeschichtlich offenbar gewordenen Seins eingehen muß. Ebenso lesen wir in dem Buch Hiob, welches einen außerisraelitischen Stoff bearbeitet, daß Gott zum Menschen

gesprochen: „Siehe Furcht des HErrn, das ist Weisheit und das Böse meiden ist Verstand" 28, 28. Und das jüngste Chokma-Buch im Kanon, das Buch Koheleth, welches H. Heine nicht übel das Hohelied der Skepsis genannt hat, zieht trotz alles Zweifelns und Verzweifelns 12, 13 zuletzt das Facit: „Der Sache Ende, womit alles zu Hörende gesagt ist, lautet: Die Gottheit fürchte und ihre Gebote beobachte, denn das kommt allen Menschen zu." Mit allem Irdischen tabula rasa machend und aus den Lehrsätzen und Satzungen des alternden alten Bundes keine befriedigende Lösung der Lebensräthsel zu entnehmen vermögend, läßt es doch die Grundlage unangetastet, auf welcher dereinst sich das aus der Schranke des Israelitismus entpuppte Christenthum auferbauen sollte. In dieser Chokma-Literatur ist die Volksreligion bereits in ihrer Entschränkung zur Weltreligion begriffen. Der Name Israels kommt hier gar nicht vor, aber um so öfter der Mensch als solcher. Alle Sittenlehren bewegen sich hier bereits in den Angeln der zwei Grundgebote der Gottes- und Menschenliebe. Ebendieselbe himmlische Weisheit (Jak. 3, 17), welche, persönlich erschienen, in der Bergpredigt den Mund aufthut, predigt in dieser Spruchpoesie schon mitten im Alten Testament neutestamentliche Liebe, Liebe welche auch den Feinden wohlthut Spr. 25, 21 f., sich nicht über des Feindes Unfall freut 24, 17 f., nicht Böses mit Bösem vergilt 24, 28 f., sondern Alles Gotte anheimstellt 20, 22.

Auch der Einblick in sein Herz und Haus, welchen uns Hiob in seinen Monologen c. 31 gewährt, entspricht dieser Zurückführung des Gesetzes auf seinen Kern und Geist. Nicht blos äußerliche Ehebruchsünde, auch schon der ehebrecherische Blick; nicht blos die ungerechte Erwerbung von Hab und Gut, auch schon das Vertrauen des Herzens darauf; nicht blos die Theilnahme an öffentlicher Verehrung der Götzen, auch schon das

Schielen des Herzens danach gilt Hiob hier als verdammlich — die Gerechtigkeit, die er vor Gott dem Herzenskündiger und Weltrichter ſich zuſpricht, iſt eine Gerechtigkeit des Lebens und Strebens, welche zu ihrem letzten Ziele Reinheit des Herzens hat und in ihrem Verhältniß zu den Menſchen in die Liebe ausläuft, welche des Geſetzes Erfüllung iſt.

Bei dieſem Zeugniß, welches ihm ſein Gewiſſen gibt, muß Hiob es für unmöglich halten, daß ſein Leiden Strafe ſonderlicher Sünden ſei und daß ihn Gott den Tod eines Verbrechers ſterben laſſen werde. Daß aber Sünde und Tod dennoch in Zuſammenhang ſtehen, iſt ihm um nichts weniger gewiß. Weil der Menſch ſich der Knechtſchaft der Sünde nicht entwinden kann, iſt auch das Geſchick des Todes ihm unentrinnbar. „Sieh, ſelbſt der Mond — ſagt Bildad 25, 5 f. — er ſcheint nicht helle, Und die Sterne ſind nicht rein in ſeinen Augen, Um wie viel weniger der Sterbliche, die Made, Und der Menſchenſohn, der Wurm!“ Und Eliphas 15, 15 f.: „Sieh auf ſeine Heiligen baut er nicht, Und die Himmel ſind nicht rein in ſeinen Augen: Wie viel minder der Abſcheuliche und Grundverderbte, Der Mann der Unrecht ſäuft wie Waſſer!“ Aber auch Hiob ſelbſt ſagt 14, 4: „Wie könnte ein Reiner von Unreinen kommen!? — Nicht ein Einziger.“ Die ſittliche Unreinheit pflanzt ſich erblich fort und ebendamit auch der Keim des Todes.

Tod und Hades ſind im A. T. Wechſelbegriffe. Der Tod vernichtet das Weſen des Menſchen nicht, aber die Fortdauer iſt eine ſchattenhafte, welche nicht den Namen des Lebens verdient. Bis in die nacherililiſchen Pſalmen und Chokmabücher hinein herrſcht dieſe troſtloſe Vorſtellung von dem ſchaurigen einförmigen Dunkel des Scheôl, in welches ſich das Ende des Dieſſeits verliert. Hiob weiß nichts von der einſtigen Erlöſung aus dieſem Todeszuſtande 14, 14 f. Die Behauptung Kloſtermanns,

daß derjenige Mensch, welcher sich seines Lebens in Gott bewußt ist, ebendamit auch seiner künftigen Erlösung aus dem Tode gewiß sein müsse, widerlegt sich dadurch, daß die Psalmisten dennoch dieser Gewißheit ermangeln. In den Psalmen 139. 73 ist nichts davon zu lesen, wenn man es nicht erst hineinconjecturirt, und Ps. 49 spricht von dem dereinstigen Triumphe der Gerechten über den Gräbern der Gottlosen, nicht von Erlösung aus dem Hades. Allerdings beginnt in Lichtblicken wie Ps. 49, 15. Hiob 19, 25—27 diese Hoffnung anzudämmern und in Jes. c. 26 kommt sie als Auferstehungshoffnung zum Durchbruch. Aber auch solche vereinzelte Psalmen und Prophetenworte sind weder Ausdruck gemeindlichen Glaubensbewußtseins, noch setzen sie sich sofort in Inhalt desselben um. Nicht blos Koheleth sagt 9, 5 sarkastisch: „Die Lebenden wissen wenigstens daß sie sterben werden, die Todten aber wissen gar nichts," sondern auch der nachexilische Sänger Ps. 115 sagt im Gegensatz zu der Gemeinde der diesseits Lebendigen von den Verstorbenen: „Nicht die Verstorbenen rühmen Jah, und nicht alle Hinabfahrenden zur Todtenstille." Das A. T. weiß noch nichts von Geistern vollendeter Gerechter im Himmel, selbst die Prophetie eröffnet uns nicht die Aussicht auf eine dereinstige ecclesia triumphans vor dem Throne Gottes. Geschichte und Glaubensbewußtsein schreiten stufengängig vorwärts, allerdings von allesumfassenden Prämissen aus, aber indem diese nur allmählich ihre Folgerungen erschließen. Christus ist durch das A. T. hindurch im Kommen und das Christenthum gleichen Schritts mit seinem Kommen im Werden begriffen.

§. 15. Das Zeugniß der alttestamentlichen Erzeugnisse der subjektiven Frömmigkeit und frommen Erkenntniß.

b) Von der Heilsnatur des werdenden Christenthums.

Zur Rechten Gottes erhöhet thront ein König, welcher zugleich Priester auf ewig ist nach der Weise Melchisedeks. Den hienieden für die Erweiterung seines Reiches Kämpfenden umgibt ein priesterliches Volk, gleich dem Thaue von himmlischer Abkunft. Alle Feinde kommen zuletzt zu den Füßen dieses großen Königs zu liegen, alle Reiche dieser Welt werden zuletzt Gottes und seines Christus. So gelangen in dem davidischen Ps. 110 die drei Centralbestandtheile der Idee des Christenthums wie in dem mosaischen Ps. 90 die drei Grundbestandtheile derselben zur Aussage.

In diesem Messiasbilde ist kein Leidenszug. Nur die Mühsal des Kampfes deutet sich an, den dieser König siegreich besteht, indem er, schonungslos gegen sich selbst, sich mit einem Trunke aus dem Bach am Wege begnügt. Aber in typischer Vorausdarstellung hören wir in Ps. 22 den Dulder auf Golgotha reden. Dieser Psalm ist ein ebensolches Wunder des Geistes wie die große Beichte Jes. 52, 13 — c. 53. Der Geist der Prophetie gestaltet hier Worte Davids zu Worten seines künftigen Gegenbildes, Worten dessen, der gleich ihm durch Leiden zur Herrlichkeit aufsteigt, Worten des Gekreuzigten, dessen Rettung aus qualvollem Tode zum Heile seiner Brüder, des Volkes Israel, und aller Heilsempfänglichen in der Menschheit ausschlägt und dem Reiche Gottes zum Siege verhilft.

Der Same, der ihm dienen und die Kunde von der in seinem Leiden und Leidenslohne offenbar gewordenen Gottesgerechtigkeit fortpflanzen wird, ist eben die Kirche als Anfang einer neuen Menschheit. Die Holz- und Steinwände des Tempels beginnen

in Psalmstellen wie 15, 1., 69, 10 sich schon zu erweitern und zu vergeistigen. Was das für ein Haus Gottes ist, welches sich hier im Bewußtsein gläubiger Hoffnung aufbaut, zeigt Sach. 5, 12 f. Die Gemeinde der Zukunft, sie selber, ist dieser geistliche Gottestempel.

Der Grundsatz, den David in Ps. 16 ausspricht, daß ihm die Heiligen (kedoschîm) auch die Herrlichen (addirîm) sind, kommt in der Kirche zur vollen Geltung. Der Adel der Geburt, des Besitzes, des Standes ist in ihr aufgehoben. Sie läßt die diesseitigen Formen stehen, aber innerhalb ihrer selbst, inwiefern sie die Wirklichkeit ihrer Idee ist, gibt es keinen Adel als den in der Gemeinschaft mit Gott bestehenden. Der Adel des erwählten Volkes hat ausgedient. Der Adel der Hierarchie widerspricht ihrem Wesen so sehr als der Adel weltlicher Hoheit. Alle Unterschiede, welche die Menschen gegeneinander abschließen, sind aufgehoben. Die Kirche, im Spiegel der Chokmabücher betrachtet, ist Gemeinschaft der Humanität und Trägerin der Humanitätsprincipien. Wahre Humanität ist das aus seinen Banden und Entstellungen befreite und in die Bahn gottgewollter Vollendung eingelenkte Wesen der Menschheit.

„Ein reines Herz schaffe mir, Gott — betet David Ps. 51, 12 — und einen festen Geist erneuere in meinem Innern." Die neue Menschheit ist die Gesammtheit derjenigen Menschen, an denen diese Neuschöpfung und ebendamit die Neubelebung der Idee der Menschheit von Grund aus vollzogen ist. Sie tragen aber ihren Schatz in irdenen Gefäßen. Und auch die Welt um sie her ist dem Leben aus Gott, das in ihnen angehoben, ungleich. Darum hofft der Glaube eine Wandlung der Welt durch die Macht und Gnade Gottes des Unwandelbaren Ps. 102, 26: „Vordem hast du die Erde gegründet Und deiner Hände Werk sind die Himmel. Jene werden untergehen und du bleibest, Sie

alle werden wie ein Gewand veralten, Wie ein Kleid wechſelſt du ſie und ſie wechſeln — Die Hoffnung, welche der Fernblick des Glaubens iſt, harrt eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt, einer dem entſündigten und geheiligten Innern der Knechte Gottes gleichförmigen Welt der Verklärung.

§. 16. Das Zeugniß der altteſtamentlichen Erzeugniſſe der ſubjektiven Frömmigkeit und frommen Erkenntniß.

c) Von dem ewigen Grunde des werdenden Chriſtenthums.

Wenn Pſ. 33, 6 geſagt wird: „Durch Jahve's Wort ſind die Himmel gemacht und durch ſeines Mundes Hauch all ihr Heer" und Pſ. 107, 20: „Er ſandte ſein Wort und machte ſie geſund": ſo erſcheint hier das Wort als die vermittelnde Macht nicht nur der ſchöpferiſchen, ſondern auch der erlöſeriſchen Thätigkeit Gottes, und in der letzteren Stelle wird es ſogar perſonificirt. Die neuteſtamentliche Vorſtellung von dem in Chriſto fleiſchgewordenen Logos iſt hier im Werden. Noch entſchiedener wird in den Pſalmen die Thatſache, daß der künftige Chriſtus Gottes Sohn ſein werde, vorausbezeugt. Denn die auf das Haus Davids bezügliche große Verheißung von deſſen Sohnesverhältniß zu Gott 2. S. c. 7 findet dort nicht allein ihr Echo 89, 27., ſondern gewinnt auch in Pſ. 2 ihre gipfelhafte Beziehung auf Einen Davididen, von welchem Jahve ſagt: „Du biſt mein Sohn, Ich habe heute Dich gezeuget." Wir wollen es dahingeſtellt ſein laſſen, ob dieſer Pſalm direkt oder nur typiſch meſſianiſch iſt — jedenfalls aber wird von und zu dem gefeierten Könige als dem Meſſias geredet, und es geht daraus unwiderſprechlich hervor, daß dem künftigen Meſſias der Name des Gottesſohns im eminenteſten Sinne zuſtehen werde.

In anderer Weiſe, aber ſchließlich mit dieſen Pſalmenworten zuſammengreifend, kündigt ſich der ewige Grund des werdenden Chriſtenthums innerhalb der iſraelitiſchen Chokma, d. i. desjenigen Denk- und Literaturkreiſes an, welchen wir wegen ſeiner Richtung auf das Humane im Iſraelitiſchen, das Univerſale im Nationalen, das Seiende im Erſcheinenden, den philoſophiſchen nennen dürfen und ſchon von der ſalomoniſchen Zeit datiren müſſen. Die Weisheit gilt ſchon in den altſalomoniſchen Sprüchen als ein an ſich Seiendes, ſubjektivem Meinen Entgegengeſetztes (28, 26). Im Buch Hiob aber (28, 25—28) iſt ſie als das Ideal aller Dinge gefaßt, als der einheitliche Inbegriff aller der Ideen, welche die Wahrheit der Creaturen und das Ziel ihrer Entwickelung ſind. Die einleitenden Spruchreden Spr. 1, 7— c. 9 gehen auch darüber noch hinaus. Die Weisheit erſcheint hier perſönlich: ſie iſt ſchon vor der Welt aus Gott geboren 8, 22—26., war ſeine Werkmeiſterin bei der Schöpfung und blieb auch nach der Schöpfung ſein Liebling, ſo wie hinwieder ihr Liebling der Menſch iſt 8, 27—31 (vergl. 3, 19): hienieden unter den Menſchen tritt ſie predigend auf und gibt ihnen Leben und Tod zur Wahl, ſpendet den nicht Widerſtrebenden ihren Geiſt 1, 23., empfängt und erhört Gebete 1, 28. Die Weisheit iſt hier nicht blos als Weltidee gedacht, ſondern als Hypoſtaſe, welche die Weltidee in ſich hat und ihre natürliche und geiſtliche Verwirklichung vermittelt. Dieſe Vorſtellung von der Weisheit ſetzt ſich, mehr oder weniger entwickelt, ſowohl in den paläſtiniſchen Apokryphen, wie Sir. c. 24, als auch beſonders in dem alexandriniſchen Buch der Weisheit Salomo's fort. Wenn hier der Weisheit, welche wie in den Sprüchen aller Dinge Bildnerin (τεχνῖτις) heißt, ein eingeborner und doch vieltheiliger Geiſt, d. h. ein aus Gott hervorgegangenes einzigartiges und inhaltreiches Weſen zugeſchrieben und wenn ſie „Ab-

glanz ewigen Lichtes und fleckenloser Spiegel der Energie Gottes und Ebenbild seiner Güte" genannt wird (7, 22. 26): so ist leicht abzusehen, wo diese Entwickelung hinaus will. Logos und Sophia, Wort und Weisheit sind Synonyme Weish. 9, 1 f. vgl. Sir. 24, 3.; bis zum philonischen Logosbegriff ist, wie auch Grimm einräumt, nur noch ein kleiner Schritt. Und es liegt hier nicht etwa eine einseitig alexandrinische Entwickelung vor, sondern auch im palästinischen Bewußtsein gewahren wir die wesentlich gleiche Fortbewegung dieser Vorstellung. Wenn das Buch der Weisheit 9, 1 f. sagt, daß Gott durch sein Wort und seine Weisheit alle Dinge und auch den Menschen geschaffen, so spricht sich die Weisheit Sir. 24, 3—6 eben dasselbe zu: „In den Wogen des Meeres und auf der ganzen Erde und in jedem Volke und Stamme schuf ich," und das dritte Targum übersetzt 1. Mos. 1, 1 berêschîth nicht: im Anfang, sondern bechukmetha durch die Weisheit, als welche Anfang und Medium der Wege Gottes ist, und Weisheit und Wort wechseln auch z. B. in Pirke aboth (Sprüche der Väter) III, 18 als Bezeichnung des vermittelnden Princips der Weltschöpfung. Und wenn das Buch der Weisheit sagt, daß die Weisheit es war, welche Israel aus Aegypten erlöste (10, 15), so sagt das Targum (z. B. 2. Mos. 3, 8 II) in gleichem Sinne, daß Gott dies durch sein Wort (mêmra) bewerkstelligte. Und beide Begriffe treten nicht nur in der alexandrinischen, sondern auch in der palästinischen Theologie, wo noch die sinnverwandten Ideen der Schechîna (d. i. der in die Menschheit eingehenden Selbstgegenwart Gottes) und des Metatron (d. i. des angelus metator, welcher vor Israel herzieht und ihm Ruhe schafft) hinzukommen, wenigstens in andämmernder Weise mit der Messiashoffnung in Verbindung. So wird z. B. 4. Mos. 23, 21 von Onkelos übersetzt: Das Wort (mêmra) Jahve's ihres Gottes ist ihr Beistand und die

Schechîna ihres Königs iſt unter ihnen, im zweiten Targum aber: das Wort Jahve's iſt ihr Beiſtand und Jubel des Königs Meſſias (**malka meschîcha**) jubelt auf unter ihnen — die Gleichung, daß eben der König Meſſias die Schechîna des himmliſchen Königs, das Wort des ewigen Sprechers ſei, liegt hier nicht ferne. Metatron aber iſt der Engel Jahve's, welcher das erlöſte Iſrael geleitete, wie eine Stelle des Sifri ſagt: „Der Finger des Heiligen, gebenedeit ſei er, wurde zum metatron (metator) für Moſe und zeigte ihm das ganze Land Iſrael," während andererſeits in dem Midraſch zu Exodus (Abſchn. 32 gegen Ende) geſagt wird: „Ueberall, wo der Engel erſchien, war es die Schechîna, welche erſchienen iſt" und bei Philo der Logos mit dem Engel Jahve's zuſammentritt, denn der Gott und Gottes-Engel, welcher ſich in der Geſchichte der Erzväter und Iſraels mittleriſch bezeugte, war kein Anderer als der Logos. Zu dieſen vier Namen: Sophia, Logos, Schechîna, Metatron, welche ein aus Gott hervorgegangenes und zwiſchen Gott und Welt vermittelndes Weſen bezeichnen, kommt als fünfter, in welchem das Spruchbuch ſich mit dem Pſalter zuſammenſchließt, auch noch der Name des Sohnes Gottes. Die Weisheit iſt nach Spr. 8, 22 ff. von Gott hervorgebracht, aus Gott geboren. Wenn wir alſo gegen Ende des Spruchbuchs 30, 4 leſen:

Wer fährt gen Himmel und fährt hernieder?
Wer hält den Wind in ſeiner Fauſt zuſammen?
Wer ſchnürt die Waſſer in ein Tuch?
Wer hat errichtet alle Enden der Erde?
Was iſt ſein Name und was der Name ſeines Sohnes?
Ob du es weißt?! —

ſo wiſſen wir dieſe Räthſelfrage zu beantworten: dieſer Sohn des Schöpfers iſt ſein Wort, was nur ein anderer Name ſeiner Weisheit iſt. Wir ſind vollkommen berechtigt, hier Philo zu vergleichen, der den Logos nicht allein die Weisheit und

Weisheitsquelle, ſondern auch Gottes ein- und erſtgebornen Sohn nennt.

Wie nahe lag auch hier die Verſchmelzung mit der Meſſiasidee! Wenn man Spr. 8, 23 f. 30, 3 f. Pſ. 2, 6 f. mit einander vergleicht, ſo ſollte man meinen, daß die Folgerung, der Logos oder die Weisheit, dieſes vorzeitliche Gotteskind, werde im Meſſias menſchlich erſcheinen, ſich von ſelbſt ergeben habe. Und doch hat das jüdiſche Bewußtſein weder in Aegypten noch in Paläſtina dieſe Folgerung gezogen. Das iſt eine unläugbare Thatſache. Rydberg'in ſeiner Schrift Bibelns Lära om Christus (Gothenburg 1862 Aufl. 2) mißbraucht ſie zu dem trüglichen Beweiſe, daß die neuteſtamentliche Schrift ſelber Chriſtum nicht als Gottmenſchen anſehe, da die jüdiſche Meſſiaslehre in ihrer tranſcendenteſten Geſtalt nicht weiter gehe, als in dem Meſſias ein Gotte nahe ſtehendes präexiſtentes, nicht aber ein göttliches Weſen zu ſehen. Renan aber gibt das willig zu, daß die in der neuteſtamentlichen Schrift niedergelegte ſpätere Doctrin aus Jeſu eine göttliche Perſönlichkeit machte, indem ſie ihn mit dem Logos, „dem zweiten Gotte" oder „dem älteſten Sohne Gottes" oder dem „metathroniſchen Engel" identificirte; er gibt auch zu, daß ſchon in den Selbſtausſagen Jeſu der Keim dieſer Doctrin lag. Es iſt dies die Anſicht auch der anderen Neueren, welche das neuteſtamentliche Chriſtusbild von ſpäteren doctrinell-mythiſchen Uebermalungen reinigen wollen. Strauß weiſt nach, wie die Steigerungen des ſchlichten Meſſiasglaubens ſich ſtufenweiſe bis zur Identificirung des Meſſias mit dem göttlichen Schöpferwort verſtiegen haben, und Colani kommt zu dem Ergebniſſe, daß der Verf. des (wie Volkmar bewieſen habe) zwiſchen 96 und 98 n. Chr. verfaßten 4. Buchs Eſra der erſte jüdiſche Schriftſteller ſei, welcher den Meſſias vom Himmel herabkommen laſſe, ohne ihn jedoch zum Weltrichter zu machen,

und daß also die hierüber noch hinausgehenden Ansichten von Jesu, welche die Evangelien theilweise ihm selber in den Mund legen, jüngere judenchristliche und zwar antijüdische Lehrsätze seien. Es versteht sich von selbst, daß das Judenthum unserer Tage, ohne weiter solcher Vertheidiger aus seiner eigenen Mitte wie Isaak Troki, Verf. des Chizzuk emuna, zu bedürfen, das alles dankbar acceptirt. Geiger zeigt auf Grund christlicher Vorarbeiten, daß der Christus des neuen Testaments das Machwerk einer zweiten philosophirenden Phase des Christenthums sei, also eine Imagination, welche zur Zeit, wo das jüdische Volk die große Blutschuld auf sich geladen haben soll, noch nicht einmal als Imagination existirte. Der geschichtliche Jesus stürzte das Bestehende um: „das Urtheil konnte unter solchen Umständen nicht anders erfolgen, er wurde ans Kreuz geschlagen wie früher Juda aus Gaulanitis und dessen Genossen." —

So genau wissen diese jüdischen und judaisirenden Rabbinen nachzurechnen, wie es zu dem Facit des evangelisch-apostolischen Christus gekommen ist: er ist nichts als ein aus Fantastereien zusammengeronnenes Fantom, wobei man den lieben Gott ganz aus dem Spiele läßt, denn die Immanenz, welche das dritte Wort dieser Leute ist, versetzt ihn nur mit Ehren in Ruhestand, da Alles in der Welt, gleichviel er existire oder nicht, den natürlichsten Verlauf hat. Das gilt natürlich auch von der Messiasidee, diesem Cabinetsstück in der Geschichte menschlicher Verrücktheit. Die größte Ehre, die man Jesu anthun kann, besteht darin, ihn von dieser jüdischen Messiasidee und ihren späteren jüdischen und christlichen Zuthaten loszuketten: das Aeußerste hierin hat Schenkel geleistet, welcher behauptet, Jesus für seine Person habe gar nicht an seine davidische Herkunft geglaubt und, weit entfernt, aus Ps. 110 beweisen zu wollen, daß er Davids Sohn und zugleich Herr sei, habe er im Gegen-

theil aus diesem Ps., so wie die Geschichte bei Marcus, dem besten aller Evangelisten, lautet, dargethan, daß „die Hoffnung, auf einen davidischen Messias ein Trugbild sei."

Um nun jene jüngeren Zuthaten herauszufinden, welche den wirklichen Jesus, dieses x, umzogen und in Nebel gehüllt und zum Nebelbilde gemacht haben, leistet die jüdische Literatur treffliche Dienste. Sie ist groß, mannigfaltig und glücklicherweise von Lightfoot, Schöttgen, Eisenmenger u. s. w. in einer Zeit, wo man sie wirklich studirte, bereits zweckdienlichst excerpirt. Leider hatten diese bedeutenden Hebraisten keinen Begriff von dem Unterschiede der Zeiten: sie wirren Altes und Junges, Traditionelles und rein Individuelles, Talmudisches und Kabbalistisches ohne alle Kritik ineinander. Diese Kritiklosigkeit setzt sich bei Strauß bis Rydberg fort, als ob unterdeß von Männern wie Rapoport, Zunz, Luzzatto u. A. nichts geschehen wäre, um eine wirkliche Geschichte der jüdischen Literatur, welche nach Zeiten und Richtungen scheidet, zu begründen. Sowohl Strauß, um jüdische Anknüpfungspunkte für christliche Mythen zu finden, als Rydberg, um jüdische Parallelstellen auszuheben, nach denen paulinische Aussagen zu verstehen seien, gehen besinnungslos bis zum Jalkut chadasch herab, welcher 1648, vielleicht von Israel, Rabbiner in Belcziz und Lublin, verfaßt, ans Licht getreten ist, und bis zum Jalkut Rubeni, einem gleichartigen kabbalistischen Werke, dessen Verfasser, Rabbi Ruben Höschke, auf dem alten jüdischen Friedhof in Prag begraben liegt, wo man auf seinem Leichensteine die in Vergleich zum apostolischen Zeitalter doch etwas junge Jahrzahl 1673 lesen kann.

Die jüdische Literatur ist von ungeheurem Umfang und man sollte sie billig einigermaßen kennen, um sie neben den leichter zugänglichen Apokryphen, von denen Colani den Pseudoesra und Rydberg den Pseudohenoch für die Reconstruction des

evangelisch-apostolischen Christus verwerthet, mit einiger Sicherheit zu benutzen. Aber auch der gründlichste Kenner wird nicht umhin können, im Gegensatz zu Schriften wie Pauli's The great Mystery or how can three be one (1863) offen einzugestehen, daß weder der christliche Glaube an die Trinität noch der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes in Christo aus dieser Literatur Bestätigungsgründe erholen kann: die Literatur der Kabbala enthält allerdings Lehrsätze, welche zeigen, daß auch innerhalb des Judenthums das Bedürfniß eines lebendigeren erfüllteren Gottesbegriffs als des abstrakt monotheistischen gefühlt worden ist; aber die Kabbala ist eine Sonderrichtung, welche sich nicht allgemeine Anerkennung errungen hat, und ihr Hauptwerk, der Sohar, welchen Jost treffend den Talmud der Kabbala nennt, ist, wenn man ihn auch als Abschluß einer langen Entwickelung anzusehen hat, doch so wie er vorliegt erst im 13. Jahrhundert ans Licht getreten, und Rabbi Simeon bar-Jochai, der Schüler Rabbi Akiba's im 2. Jahrhundert, hat mit den trinitarischen Aussprüchen des Sohar, welche Pauli auf guten Glauben hin als die seinigen betrachtet, nichts zu schaffen, als daß ihnen der fingirte Stempel seines berühmten Namens aufgedrückt ist. Was aber die Menschwerdung Gottes in Christo anlangt, so wird man die ganze kabbalistische Literatur vom Alphabet des Rabbi Akiba an, welches wenigstens älter als das 10. Jahrhundert ist, bis zum „heiligen Sch'loh" von Jesaia Horwitz und dergleichen jüngeren Werken, deren eins mir in einer 22 bayerische Ellen langen Handschrift vorgelegen hat (ein Beispiel der „Geschlechtsregister die kein Ende haben" 1. Tim. 1, 4) — man wird, sage ich, diese ganze Literatur vergeblich nach einem Ausspruche durchstöbern, welcher den Messias als Incarnation der mittleren Hypostase der Gottheit betrachtet. Es finden sich kabbalistische Aussprüche, aus denen dies zu fol-

gen scheint, wie wenn z. B. Jahve Elohenu Jahve als Dreieinigkeit und Elohenu als der „Stamm Isai's" in der Gottheit bezeichnet wird; aber die Folgerung wird nicht gezogen, sie bleibt der Kabbala ebenso fremd wie dem in die Anfangszeit des Christenthums hineinreichenden Alexandrinismus, dessen Literatur das Seitenstück der palästinischen Chokma-Literatur ist.

Wie kommt es denn also, daß die aus dem Judenthum erstandene Gemeinde Christi in Jesu dem Christ nicht nur den Sohn Davids, sondern zugleich den Sohn Gottes erkannte, in welchem Jahve selber, Gott der Erlöser, zu seinem Volke gekommen? Denn diese Gleichung: Jesus-Jahve ist eine Grundvoraussetzung aller neutestamentlichen Schriftsteller, auch des von unseren Gegnern meist so bevorzugten Marcus-Evangeliums, welches sofort damit anhebt, die Stimme des Predigers Jes. 40, 3 auf Johannes den Täufer und also die ebendaselbst geweissagte Paruste des HErrn (Jahve's) auf die Erscheinung Jesu, dessen Herold der Wüstenprediger war, zu beziehen. Erklärt es sich etwa aus den im griechisch-römischen Religionsbereiche gangbaren Vorstellungen von Göttersöhnen, auf welche Strauß verweist? Mögen solche Vorstellungen damals wie Altweibersommer die Luft erfüllt haben, auch die palästinische, so war doch kein Volk der Erde gegen dergleichen fabelhafte Apotheosen so gewappnet wie das jüdische. Wenn das jüdische Bewußtsein das Mysterium: „Gott ist geoffenbaret im Fleisch" in sich aufnahm — eine Thatsache, welcher die Entwickelung des jüdischen Geistes bis auf die neueste Zeit nichts, was im entferntesten verglichen werden könnte, an die Seite stellt —: so läßt sich dies nur aus der überwältigenden Macht objektiver Einwirkungen, wie sie in der Geschichte Israels nur Ein Mal vorgekommen sind, und aus der unerschütterlichen Befestigung dieses gewaltigen Eindrucks

durch altteſtamentliche, auf dieſes Ziel hinausweiſende Zeugniſſe erklären.

Wenn Paulus Röm. 9, 5 von Chriſto ſagt, daß er ſeinem geiſtlichen Weſen nach Gott über Alles ſei, hochgelobet in Ewigkeit (eine Ausſage die keine Schmälerung erleidet, mag man θεός für ächt halten oder nicht), oder Lucas in der Apoſtelgeſchichte 20, 28., daß Gott ſeine Gemeinde durch ſein eignes Blut erworben hat, oder Johannes in ſeinem Evangelium 1, 14., daß das Wort Fleiſch geworden und Wohnung unter uns gemacht: ſo ſind dieſe und andere Ausſagen nur mannigfache Formen, in welche ſich das Echo des Selbſtzeugniſſes Jeſu faßt, welcher auch im Marcusevangelium (14, 62) von ſich ſagt: „Ich bin es (nämlich der Chriſtus), der Sohn des Gebenedeiten, und ihr werdet den Menſchenſohn ſehen zur Rechten der Kraft (d. i. des Allmächtigen) ſitzend und kommend mit den Wolken des Himmels.“ Hätte die Perſönlichkeit Jeſu nicht jenen ebenſo göttlichen als menſchlichen Eindruck gemacht, welchen der Eingang des erſten johanneiſchen Briefes wiedergibt, und hätten nicht Selbſtausſagen Jeſu es beſtätigt, daß er ebenſo Gottesſohn, d. i. Gott von Gott, als Menſchenſohn, d. i. Menſch von Menſch ſei: ſo ließe ſich nicht begreifen, wie die jüdiſchen Jünger Jeſu zu einer Vorſtellung kommen konnten, welche das gemeinjüdiſche Bewußtſein perhorreſcirte.

Aber ebenſowenig begriffe ſich, wie die Erkenntniß des Gottmenſchen in dem erſchienenen Chriſtus allen inneren und äußeren Anfechtungen Stand halten konnte, wenn nicht den Jüngern zugleich die Erkenntniß aufgegangen wäre, daß die Menſchwerdung Gottes das Endziel der altteſtamentlichen Geſchichte und Offenbarung iſt. Sie erkannten, daß Verſenkung Jahve's ins Fleiſch das wahre Ende aller Wege Gottes im A. T. und daß die Anerkennung des in Jeſu Erſchienenen der wahre Abſchluß

einer durch das A. T. ſchrittweiſe zu verfolgenden Entwickelung des Glaubensbewußtſeins ſei. Die altteſtamentliche Schrift in allen ihren Theilen drückte auf den Eindruck der Perſon Jeſu und ſein Selbſtzeugniß ihr göttliches Siegel. Sie ward ihnen in dem Lichte, das ihnen aufgegangen, mit Einem Male nach allen Richtungen hin durchſichtig, und alle ihre Ausſagen von der Gottheit in ihrem Weſen und ihrer Offenbarung und die daran ſich anſchließende ſynagogale Lehre von dem Worte und der Weisheit Gottes gewannen für ſie inneren Zuſammenhang und rathſchlußmäßige geſchichtliche Beziehung. Daß es aber kein falſches Licht war, in welches ihnen ſo der Thatbeſtand der altteſtamentlichen Offenbarung trat, geht daraus hervor, daß, wie wir gezeigt zu haben glauben, die Geſchichtſchreibung, die Prophetie und die mehr ſubjektive Literatur des A. T. alle von dem ewigen Grunde des werdenden Chriſtenthums Zeugniß ablegen.

§. 17. Das Zeugniß der neuteſtamentlichen Schrift.

a) In ſeiner inneren Verkettung.

Die Wahrheit der altteſtamentlichen Geſchichte beſtätigt ſich, wie wir geſehen haben, daran, daß all ihr Geſchehen Einen Ausgangs- und Zielpunkt hat. Ihr Ausgangspunkt iſt der Rathſchluß der Erlöſung und ihr Zielpunkt die Verwirklichung dieſes Rathſchluſſes. Chriſtus iſt das Centrum, um das ſie kreiſt, um endlich darin zur Ruhe zu kommen und mit allen ihren Strömungen zu münden. Dieſen chriſtocentriſchen Charakter hat auch die altteſtamentliche Schrift. Ihre einzelnen Beſtandtheile geben ſich wechſelſeitig Zeugniß und bilden ein harmoniſches Ganzes, das, der Idee des Chriſtenthums vielſtimmiges Zeugniß gebend, an ihrer Verwirklichung mitarbeitet.

Ebendaſſelbe gilt von der neuteſtamentlichen Schrift, dieſem Denkmal des Chriſtenthums in ſeinem ſtufengängigen, grund-

leglichen Werden, diesem Spiegelbilde der Anfangsgestalt seines Gewordenseins. Ihr Umfang ist kleiner als der der altteſtamentlichen, und doch enthält sie 27 Schriften von wenigstens 8 verschiedenen Verfassern — Schriften, die an verschiedenen Orten von Palästina bis Rom entstanden sind und auch die Spuren ihrer Entstehungsorte an sich tragen; Schriften in einem griechischen Idiom, welches die Verschmelzung von Morgen- und Abendländischem, Israelitischem und Heidnischem und, so zu sagen, die Einführung Japhets in Sems Hütten darstellt; Schriften aus den verschiedenartigsten Fächern und Arten des Schriftthums, von der Geschichtschreibung durch alle Mannigfaltigkeit der Briefstellung hindurch bis zur zukunftgeschichtlichen Apokalyptik; Schriften von einer ganz eigenthümlichen erhabenen Einfalt, demüthigen Größe und überirdischen Schönheit, denen doch fast alles mangelt, was wir an den Werken klassischer, orientalischer und moderner Kunst zu bewundern pflegen; Schriften von Verfassern, welche wenigstens zum Theil unter ihrem eignen Volke als Idioten galten, und doch von so unwiderstehlichem Reize, so unerschöpflicher Tiefe und so bewunderungswürdig feiner Anlage; Schriften von größtentheils nur gelegenheitlicher Entstehung uud doch von so ewiger, allumfassender Bedeutung; Schriften so klein und doch so groß, so sprachunrein und doch so schön, so kindlich lallend und doch so majestätisch, so voll von Anstößen und doch immer wieder über allen Zweifel und Tadel triumphirend.

Diese Schriften bilden eine Kette ineinandergreifender Glieder. Die vier Evangelien setzen eins das andere voraus und fußen aufeinander — eine Thatsache, die uns freilich viele schwer zu lösende Räthselfragen stellt. Die Apostelgeschichte gibt sich als Fortsetzung des Lucasevangeliums. Die pauliniſchen Briefe stellen einen inneren Fortschritt dar, welcher dem Stufengange der Geschichte

der Urkirche entſpricht. Die Briefe des Petrus und der Brüder des Herrn weiſen auf die des Paulus durch viele Spuren von dort empfangener Einwirkungen zurück, und die johanneiſchen Schriften bekunden deutlich ihre Abfaſſung in einer aus dem pauliniſchen Kerygma hervorgegangenen fortgeſchrittenen Zeit. So ſchließt ſich hier Alles aneinander und vergegenwärtigt uns einen ſtetigen Fortgang von Einem Grunde aus zu gleichem Ziele.

Die vier Evangelien ſind die vierfache Entfaltung des Einen Evangeliums Jeſu Chriſti. Das Evangelium iſt für Iſrael — dies die Loſung des Matthäus; das Evangelium iſt nicht blos für Iſrael — dies die Loſung des Markus; das Evangelium iſt für Iſrael und die Heiden — dies die Loſung des Lucas; das Evangelium iſt für die Menſchheit — dies die Loſung des Johannes. In Matthäus geht das Evangelium von Iſrael aus und in Johannes finden wir es heimiſch unter den Hellenen. Jedes der vier Evangelien unterſtellt die Geſchichte einem beſonderen Plane. Sie wollen keine vollſtändigen Biographieen Jeſu ſein. Ein lebenstreues Bild Jeſu innerhalb des engſten Raumes vor Augen zu ſtellen iſt ihr Zweck, zu welchem ſie ohne alle Affectation der Selbſtſtändigkeit und Urſprünglichkeit ſich des vorhandenen Materials als Gemeinguts bedienen und das was ihrem Plane zu dienen geeignet iſt mit ſeltener Selbſtbeſchränkung und überaus ſchlichter, aber ſinnreicher Kunſt der Compoſition zu einem einheitlichen Ganzen, einem ſcheinbar lückenloſen Continuum verſchmelzen, wobei es freilich nicht ohne Verkürzungen, Anticipationen, Poſtcipationen abgegangen iſt, welche von modernem Standpunkt als unhiſtoriſch erſcheinen müſſen. Man muß den gänzlichen Mangel an Geſchichtsſinn, namentlich an Sinn für geſchichtliche Zeitfolge kennen, der uns aus den Talmuden in zum Theil lächerlichen Anachronismen

entgegentritt, um die evangelische Geschichtschreibung trotz ihrer Mängel großartig und erstaunlich zu finden. Man muß die apokryphische Literatur des alten und neuen Testaments vergleichen, um zu erkennen, daß wir in den vier Evangelien nicht auf dem Boden buntscheckiger Sage, sondern wahrheitsliebender Geschichtschreibung stehen. Die hie und da gewaltsame Zuschneidung des Geschichtsstoffes nach Maßgabe des didaktischen Planes ist die gleiche wie in dem altteſtamentlichen Richter- und Königsbuch. Das Matthäusevangelium ist das Evangelium von Christus dem Sohne Davids, das Marcusevangelium das Evangelium von Christus dem wunderbaren Lehrer und dem Bildner der Apostel, das Lucasevangelium das Evangelium von dem Heiland Israels und der Heiden, das Johannesevangelium das Evangelium von dem fleischgewordenen Logos oder, wie wir auch sagen können, das Evangelium des Parakleten, denn der johanneische Christus ist der rückwärts vom Standpunkte der Verklärung aus in die Erinnerung zurückgeführte.

Ein ähnliches Geviert sind die pauliniſchen Briefe an die Galater, an die Korinther und an die Römer: sie repräsentiren den Kampf des Apostels gegen den vulgären werkgerechten und particularistischen Judaismus, wie das Geviert der Briefe an die Kolosser, Epheser, Philipper und Hebräer seinen Kampf gegen eine neue trügerischere und dämonischere Richtung, die Anfänge der Gnosis. Die Trias der Pastoralbriefe ist gleichfalls gegen dieses gnostische Judenthum gerichtet, sie ist der Schwanengesang des Apostels, welcher hier lehrt, wie die Gemeinde im Gefäße guter Verfassung und Zucht ihren himmlischen Schatz bewahren soll. Der jedenfalls irgendwie mittelbar pauliniſche Hebräerbrief bildet in der Entwickelung des pauliniſchen Kerygma den zu Johannes überleitenden Schlußpunkt. In den Briefen des Petrus, Jacobus und Judas sehen wir pauliniſches und

paläſtiniſches Kerygma ſich immer mehr verſchmelzen. In Johannes iſt die Verſchmelzung beider vollzogen. So ſtellen die neuteſtamentlichen Schriften eine aufſteigende Entwickelung dar, welche ſich innerhalb des Apoſtolats ſelbſt vollzieht und kraft des einzigartigen Berufs deſſelben auch vollendet. Ueber die Schriften des Matthäus und Jacobus iſt der Glanz ausgegoſſen, welcher die Knechtsgeſtalt Jeſu durchbrach, über die des Petrus der Glanz Jeſu auf dem Verklärungsberge, über die des Paulus der Glanz des Erhöheten, der ihm vor Damascus erſchien und über die des Johannes der Glanz des Erhöheten, zu dem er auf Patmos entrückt ward. Es iſt ein vielfarbiges Licht von verſchiedener Intenſität, aber es iſt das Licht des Einen.

§. 18. Das Zeugniß der neuteſtamentlichen Schrift.

b) In der Sicherheit, die es dem erfüllungsgeſchichtlichen Vollzuge der Idee des Chriſtenthums gewährt.

In Betreff der altteſtamentlichen Schrift hatten wir zu zeigen, daß ſie in allen ihren Theilen der Idee des Chriſtenthums ihrer ganzen Inhaltsfülle nach Zeugniß gibt und die geſchichtliche Wirklichkeit des vorbereitungsweiſe werdenden abſpiegelt; in Betreff der neuteſtamentlichen werden wir nachzuweiſen haben, daß die geſchichtliche Wirklichkeit der großen Thatſachen, in welchen das Werden des Chriſtenthums zum Schluſſe gekommen, eine durch ſie vollkommen geſicherte iſt.

So wenig es aber in den Bereich der apologetiſchen Aufgabe fällt, die wechſelſeitige Bezeugung der Echtheit der altteſtamentlichen Bücher, die Glaubwürdigkeit der altteſtamentlichen Geſchichtforſchung, die Zeugniſſe der außeriſraelitiſchen Literaturen und Denkmäler für die altteſtamentliche Geſchichte und dem Aehnliches nachzuweiſen, was vielmehr Sache der bibliſch-hiſtoriſchen Theologie in weiterem Sinne iſt: ſo wenig kann die

Apologetik sich mit den Beweisen für die Glaubwürdigkeit der Evangelien und den vielen kritischen neutestamentlichen Fragen befassen. Das sind Dinge, welche ihrer Natur nach nicht innerhalb der Apologetik erledigt werden können. Denn durch alles dies würde sie um ihre wesentliche Bedeutung gebracht, Erweisung des Christenthums für diejenigen zu sein, welche ihm fremd sind. Diese ihre Aufgabe schließt alles dasjenige aus, was nicht dazu dient, einen einheitlichen Eindruck des Christenthums zu geben, sondern, wie es aus lauter Einzelheiten besteht, auch den Widerspruch gegen das Einzelne hervorzurufen. Es hat seine Stelle erst da, wo jenem Eindrucke Raum gegeben worden ist, und dient dann, die Fragen und Bedenken zu beantworten, welche dem Christen kommen können.

Ist es uns aber gelungen zu beweisen, daß die Idee des Christenthums sich als Inhalt menschlichen Bewußtseins und Sehnens bewährt und daß es diese und keine andere Idee ist, deren sich vorbereitende und deren schließliche Verwirklichung den wesentlichen Inhalt der alt- und neutestamentlichen Geschichte bildet: so haben wir nun zu dem Beweise, daß die alttestamentliche Schrift der sich vorbereitenden Verwirklichung der Idee des Christenthums nach allen Seiten hin Zeugniß gibt, auch noch den Beweis hinzuzufügen, daß die erfüllungsgeschichtliche Verwirklichung dieser Idee uns aus allen Theilen der neutestamentlichen Schrift in zusammenstrahlenden Zeugnissen entgegenleuchtet.

Das neutestamentliche Schriftganze ist dreitheilig wie das alttestamentliche. Fünf historische Schriften eröffnen es: die vier Evangelien nebst der als zweites Buch zum Evangelium des Lucas gehörigen Apostelgeschichte, nicht blos äußerlich, sondern auch innerlich den fünf Büchern der Thora (dem Pentateuch) entsprechend, denn sie erzählen die Grundthatsachen der neutestamentlichen Erlösung, wie jene die Grundthatsachen der Er-

löſung aus Aegypten. Dann folgen die apoſtoliſchen Briefe, welche mit Einführung dieſer Grundthatſachen in Gemeindebewußtſein und Gemeindeleben beſchäftigt ſind, entſprechend den Nebiîm der altteſtamentlichen Schrift, denn Prophet heißt nicht der Vorherſager qui praefatur, ſondern der Ausſager qui profatur d. i. der Uebermittler göttlicher Eröffnungen. Vorherſagung der Zukunft iſt nicht die eigentliche und ganze Aufgabe des altteſtamentlichen Propheten. Wie die Berufsaufgabe des Prieſters auf Verwirklichung des Buchſtabens des Geſetzes geht, ſo die Berufsaufgabe des Propheten auf Verwirklichung des Geiſtes des Geſetzes. Ebenſo ſind die Apoſtel die legitimen Interpreten des Evangeliums Jeſu Chriſti. Die Berufsſtellung des Apoſtels iſt zwar eine ſpeciellere als die des Propheten, denn zum Apoſtolat ſind unmittelbare Amtsübertragung und Amtsausrüſtung durch den Herrn und das Zeugniß aus unmittelbarer Anſchauung des Herrn erforderlich, aber in dem Berufe, ſein Heil in einer für alle Zeiten gültigen Weiſe zu bezeugen, gleichen die Apoſtel den altteſtamentlichen Propheten, während die neuteſtamentlichen Propheten den Apoſteln zwar als gleich unmittelbar berufene Werkzeuge des Geiſtes beigeordnet werden Eph. 2, 20., ohne jedoch ihnen, den gleichfalls mit der Gabe der Prophetie ausgerüſteten, aber übrigens mit einem beſtimmteren und weiteren Beruf betrauten, gleichzukommen. Den dritten, hagiographiſchen Theil vertritt die Apokalypſe. Sie iſt im neuteſtamentlichen Schriftganzen daſſelbe was das Buch Daniel im altteſtamentlichen. Sie verfolgt die Geſchichte der Gemeinde Chriſti bis an das Ende der Tage, entfaltet vom neuteſtamentlichen Erfüllungsſtandpunkte aus die noch unerfüllten Weiſſagungen der altteſtamentlichen Prophetie und bildet ſo den Schlußſtein der geſammten alt- und neuteſtamentlichen Schrift.

Im Ganzen und Großen sehen wir in den drei Haupttheilen des neutestamentlichen Schriftganzen die drei großen Centralbestandtheile der Idee des Christenthums repräsentirt. Die vier Evangelien repräsentiren die Idee der Versöhnung, denn sie schließen alle mit der Selbstopferung Jesu, welche das Mittel der Versöhnung, und mit der Auferweckung Jesu, welche das Siegel der Versöhnung geworden ist. Die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe, zu denen sie überleitet, repräsentiren die Idee der Kirche oder des Anfangs einer neuen Menschheit, denn die Apostelgeschichte erzählt die pfingstliche Geistesausgießung, durch welche die Kirche geschaffen worden ist, und die apostolischen Briefe befestigen die Urkirche, deren Geschichte dort weiter erzählt wird, in ihrem Berufe, eine neue Menschheit inmitten der alten darzustellen. Die Apokalypse endlich repräsentirt die Idee der Palingenesie, denn sie führt die Geschichte der Kirche weissagend bis dahin weiter, wo sie aus blutiger Verfolgung in bisher ungesehener Herrlichkeitsgestalt hervorgeht und mit der Auferstehung der Todten sofort auch eine erneuerte Welt ins Dasein tritt. Das Wort des Thronenden: „Siehe ich mache Alles neu“ (21, 5) ist eins der letzten Worte der neutestamentlichen Schrift.

Nicht mit Unrecht hat man Glaube, Liebe, Hoffnung auf die drei Apostel Paulus, Johannes und Petrus vertheilt. Paulus betont in seinen Briefen vor allem die Thatsache der Versöhnung als die Endschaft des alten gesetzlichen Cultus und als Beseitigung der Schranke zwischen den Völkern. Johannes predigt vorzugsweise das neue ethische Lebensprincip der Liebe, durch welche sich die Wiedergeburt und also das Wesen der Kirche als der neuen Menschheit zu erweisen hat. Petrus entfaltet mit Vorliebe die lebendige Hoffnung, zu welcher wir wiedergeboren sind durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten, und richtet den

Glaubensblick der Gemeinde auf die zu erwartende unvergängliche Welt der Verklärung. Aber nur im Ganzen und Großen beſtimmen dieſe Lieblingsthemen der Drei den hervorſtechenden Charakter ihrer apoſtoliſchen Verkündigung. Denn alle Drei leben und weben in den drei Centralideen des Chriſtenthums, und die eine kommt nicht ohne die andere zum Ausdruck, und alle drei kommen nicht zum Ausdruck, ohne daß das Erlöſungswerk als Veranſtaltung des Vaters, vollzogen durch den Sohn, verinnerlicht durch den h. Geiſt, gefeiert und durch die Allgemeinheit und Größe der menſchlichen Sündenſchuld begründet und als Wandelung des perſönlichen Verhältniſſes Gottes und der Menſchheit in ein Liebesverhältniß nach der Gleiche des Liebesverhältniſſes des ewigen Vaters und Sohnes und als Emporführung der zeitanfänglichen Welt zu ihrem ewigen Schöpfungsziele, dem ſie durch den Fall der Menſchheit entrückt worden, gefaßt wird.

Nur gelegentlich beziehen ſich die Apoſtel in ihren Briefen auf einzelne Thatſachen der zwiſchen Geburt und Tod gelegenen Geſchichte Jeſu, wie die Einſetzung des heil. Abendmahls (1. Cor. 11, 23—25) und (vorausgeſetzt die Aechtheit des zweiten Petribriefes) die Verklärung auf dem Berge (2. P. 1, 17 f.) zurück: ſie überlaſſen es der Evangelien-Tradition, den Lebenslauf Jeſu, dem der Welt Heil entſproſſen, zu erzählen. Aber das Bild Chriſti, von welchem ihre Ermahnungen und Belehrungen ausgehn, das Bild ſeiner Handlungsweiſe ſowohl als der Erniedrigung und Erhöhung des von Gott Ausgegangenen und zu Gott Zurückgegangenen (ſiehe z. B. 2. P. 1, 21—24. 1. Cor. 15, 3—5. Phil. 2, 5—8) ſtimmt ganz und gar, wenn auch der geſchichtlichen Aeußerlichkeit entkleidet, mit dem Bilde, welches uns die Evangelien vorführen. Aus ihren Briefen erſehen wir, welches die weſentlichſten Thatſachen der evangeliſchen Geſchichte ſind,

auf welche allein sich auch unsere apologetische Aufgabe erstreckt. Daß der in der Fülle der Zeit Erschienene nicht blos eine menschengleiche, sondern auch eine gottgleiche Seite seines Wesens hat; daß er sein schlechthin sündloses Leben für uns Sünder in den Tod gegeben; daß er aus dem Tode erstanden als Erstling einer neuen Menschheit und als Bürge unserer Auferstehung; daß er jetzt verklärt bei Gott, ist und daß von ihm, dem Verklärten, wenn er aus seiner Verborgenheit bei Gott hervortritt, unsere und der Welt Verklärung ausgehen wird — das sind rückwärts und vorwärts die großen Thatsachen, in deren immer neuer Bezeugung Paulus und Petrus und Johannes zusammenstimmen.

Unter den vier Evangelien ist es besonders der Verfasser des vierten, welcher den ewigen Grund des Christenthums enthüllt. Indem dieser Evangelist sich anschickt, das neutestamentliche Wort (logos) Gottes in Schrift zu fassen, holt er weiter aus als seine Vorgänger. Matthäus hat von Abraham angehoben, er aber gedenkt des Wortes Jesu: „Ehe denn Abraham ward, bin Ich" (8, 58). Marcus hat mit dem Zeugniß des Täufers und Lucas mit der Verkündigung der Geburt des Täufers begonnen, er aber gedenkt des Wortes Johannes': „Er war eher denn ich" (1, 30). Darum beginnt er nicht mit Johannes dem Täufer, nicht mit Abraham, sondern steigt über die Zeitlichkeit zur Ewigkeit empor: allem Worte vom Heil geht das persönliche Wort des Heils voraus, der ewige Logos, welcher wie der Seinsgrund der Welt so auch ihr Lebensquell ist und als solcher in Jesu sich der Menschheit einverleibt hat. Ein Neuplatoniker (Amelius, Schüler Plotin's), welcher Johannes wegen seines hebraisirenden Griechisch einen Barbaren nannte, ward von diesem Anfange des Evangeliums zur Bewunderung hingerissen, und ein anderer (Victorin) meinte, man sollte diese Anfangsworte,

mit goldenen Buchstaben geschrieben, hoch oben in allen Kirchen schaustellen. Aber auch ein jüdischer Schriftsteller der Gegenwart, Seligmann Heller in seiner Schrift Zur Charakteristik der Schriften und Schriftsteller des Neuen Testaments 1867, erklärt, nachdem er die drei andern Evangelien als im Götterlande der Dichtung sich bewegend herabgesetzt hat: „Fast müde des verschwenderischen Glanzes, der ihn bisher umgeben, will der Leser das vierte Evangelium ungelesen bei Seite legen, denn schmerzlich ist es, aus den idealen Höhen immer und ewig in die gemeine Alltäglichkeit zurückgeworfen zu werden — aber was ist es, das ihn plötzlich unentfliehbar fesselt und mit überlegener Geisteskraft an ihn herantritt? Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Im Anfang war das Wort) — gewaltig bringen die erhabensten Ideen auf ihn ein und halten ihn in der Schwebe. Und plötzlich wechselt der Ton: mit kindlicher Anhänglichkeit spricht der Jünger selbst von seinem theuern Meister; wie klar ist jede Gruppe gezeichnet, jeden Fußsteig ist er selbst mitgegangen, jeder Persönlichkeit ist er selber begegnet. Und wie bescheiden spricht er von seinem namenlosen Selbst, wie nachdrücklich betont er stets „„was wir selber gesehen und gefühlt““ — man überzeugt sich nach den ersten Capiteln, daß man es mit keinem bloßen Nacherzähler, sondern mit einem wirklichen Augenzeugen zu thun hat.“

Aber auch die andern drei Evangelisten würden uns den ewigen Grund des Christenthums sattsam enthüllen, wenn sie auch nur den Einen Hergang der Jordantaufe Jesu erzählten, welcher wie kein anderer das Ineinandergreifen der Thätigkeit des Vaters, Sohnes und Geistes im Erlösungswerke darstellt und zugleich zu verstehen gibt, daß es sich dabei um eine neue Schöpfung, das Gegenbild der ersten, handelt. „Als Gottes bildende Thätigkeit an der geschaffenen Weltmasse begann — sagt Hofmann in einer der schönsten Stellen seines Werkes über

Weissagung und Erfüllung — war die Erde ohne Gestaltungen und Finsterniß lag auf der brausenden Fluth; Gottes Hauch aber legte sich über die Feuchte und sein Ruf erscholl: Es werde Licht! — da begannen die Schöpfungen. Jetzt läßt sich Gottes Hauch auf das feuchte Haupt des Menschen nieder, welcher Erde ist und doch Gottes Sohn, in dem Friede wohnt und Licht, und Gottes Ruf ergeht an ihn: Das ist mein Sohn — da beginnen die Erlösungen. Kaum ist aus dem Wasser der Bußtaufe, wie einst die Erde aus der Fluth des Gerichts, der zweite Adam aufgetaucht und sendet wie Noah sein Gebet nach oben: so kommt auf den Flügeln der oberen Wasser, den Himmel zertheilend, Gottes Geist auf ihn herab: da vermählen sich Himmel und Erde neu. Und der dies gesehen hat, sollte nicht zeugen und sprechen: Der von oben kommt, ist erhaben über Alles und: Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben?"

Ziehen wir die Bestandtheile der Idee des Christenthums von den untersten Sprossen der Stufenleiter aufwärts in Betrachtung, so stimmen alle Evangelisten darin zusammen, daß das Verhältniß Gottes und der Menschheit ein persönliches ist, welches in der durch Jesum begründeten Gottesgemeinschaft sich vollendet: „Alles ist mir übergeben von dem Vater, und Niemand erkennt den Sohn als nur der Vater, noch kennt den Vater Jemand als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren" Matth. 11, 27. Desgleichen darin, daß die Welt geschaffen ist und die Erscheinung Jesu die Geschichte der Welt von ihrer Grundlegung bis zu ihrer Neuschöpfung halbirt, denn die Genealogie, mit der Matthäus sein Evangelium beginnt, indem er es als die sionitische Thora nach dem Vorbilde der sinaitischen gestaltet, ist darauf berechnet, zu zeigen, daß Jesus in der Fülle der Zeiten erschienen ist, und was Anderes will der Name des Menschensohns sagen, den Jesus in allen vier Evangelien führt,

als daß die alte Menſchengeſchichte in ihm zum Abſchluſſe gelangt und eine neue durch ihn und in ihm anhebt? Und was Sündenſchuld und Verſöhnung in ihrem Wechſelverhältniß betrifft, ſo erwarten wir eine auf dieſe Beſtandtheile der Idee des Chriſtenthums gerichtete Auswahl des Geſchichtsſtoffes in demjenigen Evangelium zu finden, welches ſich an Paulus anſchließt, deſſen Römerbrief, wie keine andere neuteſtamentliche Schrift, dem Erweiſe der Nothwendigkeit der Verſöhnung aus der Allgemeinheit der Sünde und ihres Todesſoldes gewidmet iſt, alſo in dem pauliniſchen Evangelium des Lucas, welches uns auch wirklich wie kein anderes in den ihm ausſchließlich eignen Geſchichtsbildern von der die Füße Jeſu mit ihren Thränen netzenden Sünderin in Simonis Hauſe (c. 7), von dem barmherzigen Samariter (c. 10), von dem verlorenen Schafe, der verlorenen Drachme und dem verlorenen Sohne (c. 15) den Heiland der Sünder vor Augen ſtellt und die „ewige Erlöſung“ (vgl. Hebr. 9,12 mit Luc. 1, 68. 2, 38. 24, 21. Apgſch. 7,35) feiert. Kirche und Palingeneſie kommen unter dieſen Namen nur bei Matthäus in Erwähnung (16, 18. 19, 28). Aber Lucas zeigt uns ſchon (abgeſehen von andern univerſaliſtiſchen Merkmalen) in den ſiebzig Jüngern neben den zwölf Apoſteln, daß die Heilsbotſchaft von Iſrael aus zu den Völkern zu wandern beſtimmt iſt und alſo auf die Menſchheit abzweckt. Und als Endzweck des Werkes des Erfüllers des Geſetzes und der Prophetie, des wundermächtigen Lehrers und Apoſtelbildners, des das Verlorene wiederbringenden Sünderheilands, des fleiſchgewordenen Logos und als der eigentliche Inhalt ſeines Evangeliums wird von allen Evangeliſten, Matthäus voran, das Himmel- oder Gottesreich genannt, ein Reich himmliſcher Abkunft und Art, jenſeitigen Zieles und weltumfaſſenden Umfangs, welches, durch die altteſtamentliche Theokratie ſeit 2. Moſ. 15, 18 nur ungenügend voraus-

dargeſtellt, Himmel und Erde unter der Herrſchaft Gottes in ſeinem Chriſtus zu ſeliger Einheit zuſammenfaßt, indem es den Himmel auf die Erde und die Erde in den Himmel verpflanzt.

Nachdem wir nun gezeigt haben, daß die Wirklichkeit des werdenden Chriſtenthums ſich als Verwirklichung ſeiner Idee und die heil. Schrift Alten und Neuen Teſtaments ſich als entſprechender Ausdruck dieſes geſchichtlichen Werdens ausweiſt: erübrigt uns noch, in dem folgenden dritten Theile der Apologetik zu zeigen, daß die geſchichtliche Wirklichkeit des gewordenen Chriſtenthums mit der von der Schrift bezeugten geſchichtlichen Wirklichkeit des werdenden übereinſtimmt.

Dritter Theil.

Die Apologie der geſchichtlichen Wirklichkeit des gewordenen Chriſtenthums.

Der Apologetik dritter Theil.

Die geschichtliche Wirklichkeit des gewordenen Christenthums, wie sie sich in Uebereinstimmung mit der von der Schrift bezeugten geschichtlichen Wirklichkeit des werdenden als Verwirklichung seiner Idee erweist.

---

§. 1. Wie das Christenthum seine Begründung in der heiligen Trinität bewährt als Glaube und Bekenntniß des Sohnes Gottes.

Von der Apologie, d. i. Selbstbewährung der Idee des Christenthums anhebend, sind wir zu der Apologie seiner Vor- und Grundlegungsgeschichte fortgegangen, von wo aus wir nun bei der Apologie seiner gegenwärtigen Wirklichkeit angelangt sind. Denn nur Dem, welcher die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christenthums für Verwirklichung seiner Idee erkannt hat, kann man erweisen, daß die des gewordenen dies ist.

Der Nachweis, daß die geschichtliche Wirklichkeit des gewordenen Christenthums Verwirklichung seiner Idee ist, kann nur so geschehen, daß sie in ihrer Uebereinstimmung mit der des werdenden als solche erwiesen wird. Mit andern Worten: Das neutestamentliche Werden des Christenthums mußte sich als Erfüllung des alttestamentlichen Werdens und die gegenwärtige Gestalt des Christenthums muß sich nun als erreichtes Werdeziel dieser Vor- und Grundlegungsgeschichte legitimiren. Was

an der zeitgeschichtlichen Gestalt des Christenthums diesem ihr vorausgegangenen zwiefachen heilsgeschichtlichen Werden widerspricht, gehört zu der seinem Wesen incongruenten Erscheinung.

Welches die geschichtliche Wirklichkeit des Christenthums sei, in der es aus diesem zwiefachen Werden hervorgegangen ist, haben wir als anerkannt vorauszusetzen, denn die Apologetik hat es nicht mit Beschreibung des kirchengeschichtlichen Thatbestandes, sondern mit dessen wesentlicher Selbstbewährung zu thun. Ebendamit daß wir dem kirchengeschichtlichen Thatbestande seine Selbstbewährung entnehmen und ihn gegen falsche Auffassungen, welche Verkennung des Christenthums mit sich bringen, sicher stellen, ist der Uebergang von der Apologetik zur Polemik gemacht, indem diese Selbstbewährung zum Nachweise wird, daß die rechte geschichtliche Wirklichkeit des gewordenen Christenthums da vorhanden ist, wo dasselbe dem in der Schrift gegebenen entsprechenden Ausdrucke des werdenden entspricht.

Der Weg, den wir einschlagen werden, ist folgender. Das Erste, was uns an der geschichtlichen Wirklichkeit des Christenthums entgegentritt, ist das sich bekenntnißweise aussprechende Wesen der christlichen Gemeinschaft. Das Zweite in der Beschaffenheit der Glieder dieser Gemeinschaft ist dies, daß ihnen der Stand, in den sie geschaffen sind, und der Zustand, in den sie durch die Sünde gerathen sind, thatbestandgemäß gelichtet ist. Das Dritte ist dies, daß sie in einen Stand versetzt sind, der ihnen für ihre Person und zugleich dem mit ihnen zusammenhängenden Weltganzen die Erreichung des rathschlußmäßigen Zieles verbürgt. Demgemäß werden wir erstens zu zeigen haben, wie das Christenthum seine Begründung in der heiligen Trinität, zweitens wie es seine sittliche Natur, drittens wie es seine Heilsnatur bewährt. Seine Begründung in der heiligen

Trinität bewährt es als Glaube und Bekenntniß des Sohnes Gottes, seine sittliche Natur als Bethätigung persönlicher Verantwortlichkeit des Menschen gegen Gott, seine Heilsnatur als Gemeinschaft der Sündenvergebung. Wir werden zu zeigen versuchen, wie das Christenthum auf dem Wege seiner Geschichte sich unter allen Schwankungen, Einflüssen und Gegensätzen immer wieder als dieses Dreifache bewährt und von diesen drei Stücken immer jedes die beiden andern erfordert hat: so zwar, daß wir die Geschichte des Christenthums als Geschichte der christlichen Lebensgemeinschaft behandeln, deren Ausdruck nur die Lehre ist, und so, daß die geschichtliche Wirklichkeit des Christenthums, indem deren Uebereinstimmung mit der Idee desselben mittelbar erwiesen wird, eben hiermit rückwirkend zum schließlichen Zeugnisse für die Wahrheit dieser Idee wird.

Daß das Christenthum, wie es uns als Ergebniß seines zwiefachen Werdens kirchengeschichtlich entgegentritt, sich als Glaube und Bekenntniß des Sohnes Gottes darstellt, dürfen wir als anerkannt voraussetzen. Wenn der jüngere Plinius als Proconsul Bithyniens an Kaiser Trajan berichtet, daß die Christen an einem bestimmten Tage zusammenkommen und Christo als Gotte Lieder singen: so bestätigt sich dies beispielsweise an dem in den apostolischen Constitutionen erhaltenen urkirchlichen Abendlied, dessen letzte Strophe lautet: „Würdig bist Du zu allen Zeiten Gepriesen zu werden mit ehrfürchtigen Stimmen, O Gottessohn, o Lebensspender, Darob die Welt Dir dankſagt," und an dem Loblied auf Christus, den Führer der Unmündigen, bei Clemens von Alexandrien, welches ihn anruft: „O Du himmlischer Weg, unversiegbares Wort, Unendliches Leben, ewiges Licht!" Ihn, Gottes einigen Sohn, bekennt das altkirchliche Taufbekenntniß, welches allerorten gleichen Grundtypus hatte; ihn, Gottes einigen Sohn, aus dem Vater geboren

vor aller Welt, Gott von Gott, Licht von Licht bekennt das nicänische Symbol, dem auch die Nestorianer und andere in Conflict mit dem kirchlichen Dogma gerathene Fractionen die Anerkennung nicht versagten. Als dann die Kirchen des Morgen- und Abendlandes sich die Gemeinschaft aufkündigten und als aus der römischkatholischen Kirche die Kirchen der deutschen und schweizerischen Reformation sich losrangen, da lag der Satz, daß unser Herr der göttlichen Seite seines Wesens nach Gottes ewiger wesensgleicher Sohn sei, als unerschütterliches Fundament tief unter den hochgehenden Wogen alles Streites, und als vom Socinianismus aus immer kirchenfeindlichere Richtungen die göttliche Wesenheit Christi so weit herabdingten, daß Schleiermachers Lehre von der einzigartigen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Ihm als eine Rückbewegung zur Anerkennung des Gottmenschen gelten konnte: da hat die Kirche, insoweit ihr aus der tiefen Aufrüttelung der Gemüther während der Freiheitskämpfe des deutschen Volkes gegen französische Zwingherrschaft ein neuer Lebensfrühling anbrach, sich mit wiedererwachter erster Liebe dem Sohne Gottes zu Füßen geworfen und ihm in den neubekräftigten Losungen der altkirchlichen Bekenntnisse und in den wiederhergestellten alten Liedern und Cultusformen ihre anbetende Huldigung dargebracht.

Die arianischen und auch die socinianischen Kirchen als solche sind untergegangen, und man wende nicht ein, daß Bekriegung und Verfolgung ihnen den Garaus gemacht haben, — die Kirche, sofern sie unabreißbar an ihrem ewigen Haupte festhält, überdauert den Kampf mit allen Mächten des Todes und der Hölle. Unitarische Gemeinden, welche das dreieinige Wesen Gottes und also auch die göttliche Natur Jesu läugnen, bestehen in Siebenbürgen, England, Nordamerika, aber als vom Stamme der Kirche und dem Kreislauf der in ihr wirksamen Lebenskräfte

losgerissene Zweige ohne alle kirchengeschichtliche Bedeutung. Die sogenannten freien Gemeinden, welche mit ihrem Ausscheiden, gleichviel ob aus römischkatholischem oder aus protestantischem Verbande, zugleich den altkatholischen Bekenntnißgrund verlassen haben, fristen mit Mühe ein ohnmächtiges Scheinleben. Dagegen haben die Hugenotten Frankreichs nicht allein das Blutbad der Sainte Barthélemy, sondern auch die zwanzigjährigen Kämpfe in den Sevennen bestanden und durch ihre Emigranten befruchtende Keime in die Länder ihrer Niederlassung getragen. Auch die Waldenser haben die Geschichte eines halben Jahrtausends hinter sich und erweisen sich als providentielle Werkzeuge bei der gegenwärtigen Evangelisation Italiens. Selbst christliche Religionsparteien wie die Quäker und Baptisten trotzen aller Ungunst der Verhältnisse und haben nicht allein in ihrer Selbstverbreitung, sondern auch in Förderung christlicher Menschlichkeit und Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt Großes geleistet. So legt die Geschichte vielstimmiges Zeugniß dafür ab, daß die Lebens- und Leistungsfähigkeit der Kirche sich nach ihrer Stellung zu Christus bemißt. So oft sich eine Religionsgemeinschaft aufthat, welche Christi ewige Gottheit läugnete oder ihn zum bloßen Menschen degradirte, hat sie sich nicht als lebendiges Glied am Leibe der Gesammtkirche zu behaupten vermocht. Aber wo immer Christus als der ins Fleisch gekommene, d. i. in wirklicher Menschennatur erschienene ewige Sohn Gottes, also als der Gottmensch bekannt und angebetet worden ist: da hat sich auch herausgestellt, daß eine solche Genossenschaft, wie sectirerisch übrigens ihre Sondergestalt sein möge, einen unvertilgbaren Kern selbstständiger Existenz in sich trägt.

Und weshalb anders als weil der Glaube und das Bekenntniß des Sohnes Gottes das fundamentale Wesen der Kirche

iſt? „Küſſet den Sohn!“ lautet mit Hinweis auf den Sohn Davids und Gottes, dem die Heiden zum Erbe und der Welt Enden zum Eigenthum gegeben ſind, der Ruf des Pſalmiſten. Und als Petrus auf die Frage Jeſu: Wer ſaget denn ihr, daß ich ſei? im Namen ſeiner Mitjünger geantwortet hat: Du biſt der Chriſtus, des lebendigen Gottes Sohn! da erwidert ihm Jeſus: „Selig biſt Du, Simon Jona's Sohn, denn Fleiſch und Blut hat Dir das nicht geoffenbaret, ſondern mein Vater im Himmel. Und ich hinwieder ſage Dir: Du biſt ein Felſenmann, und auf dieſen Felſen werd' ich bauen meine Kirche, und die Pforten der Hölle ſollen ſie nicht überwältigen.“ Alſo iſt das Bekenntniß des Sohnes Gottes ein Fels, welcher Simon zum Felſenmann macht und der Kirche Felſennatur mittheilt, an welcher jeder einzelne Bekenner und jede Gemeinde dieſes Bekenntniſſes theilnimmt. Das Bekenntniß des Sohnes Gottes reicht freilich zur Einigung der getrennten Kirchen nicht aus, aber es iſt und bleibt ihre fundamentale Einheit. Die Kirche, die den Sohn Gottes bekennt und ihn zum Haupte hat, iſt ein und dieſelbe mit der im Alten Teſtamente vorbereiteten und in der neuteſtamentlichen Anfangszeit gegründeten. Es iſt die Kirche, welche weiß, daß ſie ihr Daſein einem ewigen Liebesrathſchluſſe der Gottheit und der Vollführung deſſelben durch eine Selbſtbewegung der Gottheit in der Dreifaltigkeit ihres Weſens verdankt — die Kirche des gottmenſchlichen Mittlers, welcher das Ziel der altteſtamentlichen Geſchichte und der Inhalt des Evangeliums und die einzige wahre Befriedigung menſchlicher Sehnſucht iſt.

Wir denken dabei nicht gerade an ein Bekenntniß in ſcharfkantiger, allſeits wohlverwahrter dogmatiſcher Formulirung. Nicht als ob wir Recht und Werth der kirchlichen Feſtſtellungen der reinen Lehre unterſchätzten! Die Lehrſtreitigkeiten über die Perſon Chriſti und das Heilswerk, in welche die Kirche ſeit

Arius und Pelagius hineingezogen worden ist, mußten zum Austrag gebracht werden, und obgleich sie in abstoßender Weise durch unfreies Staatskirchenthum und selbstsüchtige Leidenschaftlichkeit und blutige Gewaltthätigkeit befleckt sind, so ist es doch der Siegeswagen der Wahrheit, welchen Gott, der sich alles dienstbar zu machen wissende, durch diesen Schlamm großer Wasser hindurchgelenkt hat. Aber Glaube und Bekenntniß des Sohnes Gottes erproben ihre Uebereinstimmung mit dem in der Schrift bezeugten Thatbestand nicht blos in scharfumrissener und ausgeprägter Lehre, sondern vor allem in persönlicher Lebensbethätigung. Der Gott der Heilsgeschichte ist Einer, welcher eifrig darüber wacht, daß ihm kein anderes Wesen als göttliches beigeordnet werde: er gibt seine Ehre keinem Andern noch seinen Ruhm irgend welchem Idole (Jes. 42, 8). Als der Seher der Apokalypse dem himmlischen Boten, von dem er göttliche Eröffnungen vernimmt, zu Füßen fallen will, ihn anzubeten, spricht dieser zu ihm: O thue es nicht, ich bin dein Mitknecht, und deiner Brüder, die das Zeugniß Jesu haben — Gott bete an (19, 10)! Gotte allein gebührt Anbetung, keinem wenn auch noch so hoch über den Menschen erhabenen Wesen, welches dem Bereich des Geschaffenen angehört. Selbst einem Mittelwesen zwischen Gott und Welt, gesetzt das es ein solches in Wirklichkeit gäbe und nicht blos als Gebilde verworrener Vorstellungen, würde Anbetung nicht zukommen, weil es wenn auch nahezu doch nicht wahrhaft Gotte gleich ist. Ein Mensch aber, den Gott zu gleicher Ehre mit sich emporgerückt hätte und mit dem er die Ehre der Anbetung theilen wollte, ist undenkbar: er wäre ein von Gott selbst aufgestelltes Idol, ein Widerspruch Gottes mit sich selber. Wenn also die ganze Kirche Gottes, abgesehen von ihren losgerissenen Zweigen, den Erlöser anbetet, so bezeugt sie damit, daß er der innersten Seite seiner Persönlichkeit nach gott-

gleichen Wesens und als des ewigen Vaters ewiger Sohn, des absoluten Ichs absolutes Du dem vor- und überweltlichen Liebesleben des lebendigen Gottes angehört. Daß sie aber in diesem Jesus zugleich mit dem Logos Gottes den zeitanfänglich entstandenen Menschen anbetet, das wäre Götzendienst, wenn dieser Mensch ein vom Logos verschiedener Mensch für sich wäre, d. h. eine im Verhältniß zu ihm selbstständige Persönlichkeit hätte, und wenn sie diesen Menschen für sich mit Absehen von dem Logos anbetete; aber dieser Mensch hat ja auch nicht einen Augenblick für sich existirt, er war vom äußersten Fernpunkt seines Werdens die Stätte des der Menschheit sich einsenkenden Logos. Er ist ein Mensch wie wir, bestehend aus Leib und Geist, welche durch das Band der Seele zusammengehalten sind, aber Person ist er vermöge des personbildenden Logos: das in seinem Geiste aufleuchtende Selbstbewußtsein ist Eines und zwar ein gottmenschliches, im Stande seiner Erniedrigung ein menschlich beschränktes, im Stande seiner Erhöhung ein göttlich entschränktes. Wir stehen hier vor einem Mysterium, welches unser hinabblickendes Denken in Schwindeln und unsere Sprache, indem sie es fassen möchte, in Lallen versetzt. Der Herr während seines Wandels hienieden ist göttlich in selbstgewollter menschlicher Schranke, und zurückgegangen zu dem Gotte seines Ursprungs ist er menschlich in allesdurchdringender göttlicher Herrlichkeit. Obwohl Gott von Gott, dachte und fühlte er während seines Wandels hienieden menschlich, machte aber doch einen so göttlichen Eindruck, daß Johannes seinen ersten Brief überschriftlich anheben kann: „Das da von Anfang war, das wir gehöret haben, das wir gesehen haben mit unseren Augen, das wir geschauet haben und unsere Hände betastet haben, vom Worte des Lebens — und das Leben ist erschienen und wir haben gesehen und zeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, welches

war bei dem Vater und ist uns erschienen." Im Stande seiner Erhöhung aber ist alles menschlich Schwache und Bedingte an ihm dergestalt von göttlicher Glorie verschlungen, daß Johannes auch schon beim visionären Anblick des Erhöheten wie ein Todter ihm zu Füßen fällt (Apok. 1, 17), und doch ist er auch als der Erhöhete noch Mensch, der aus eigenem Erleben um die Leiden und Anfechtungen der Menschen weiß und uns mit blutsverwandtschaftlicher Anziehungskraft über das Schamgefühl unendlichen Abstandes hinweghilft. Er ist der Gottmensch. Seine Menschennatur ist nicht Schein, sondern volle Wahrheit; sie ist aber nichts für sich, sondern die Erscheinung seines göttlichen Wesens. Darum beten wir ihn an in der persönlichen Einheit beider Naturen. Wie Jahve in der Wolkensäule und wie der Engel, den Er zum Mittel seiner irdischen Erscheinung gemacht hatte, sich anbeten ließ, so betet die Christenheit den Sohn Gottes in seiner Menschheit an, welche er als Knechtsgestalt angenommen und die nun auf ewig das Kleid seiner Herrlichkeit ist.

Es ist bei der äußeren Zerrissenheit der Kirche in Sonderkirchen verschiedener Bekenntnisse und Verfassungen ein großer Trost, daß sie allesammt in grundsätzlicher und thatsächlicher Anbetung des Sohnes Gottes übereinstimmen. Auch die reformirte Kirche der Gegenwart überläßt es einem Alex. Schweizer u. A., sich auf den Standpunkt der „orthodoxen Dogmatik" zu stellen und die adoratio Christi auf seine göttliche Natur zu beschränken. Die Anbetung Christi in der ungetheilten Einheit seiner Person ist das Allesbedingende und Allesbefassende im Christenthum. So oft die Kirche in Zeiten des Indifferentismus und des Abfalls sich wieder auf ihren ewigen Grund und ihr wahres Wesen besonnen hat, ist immer dies das Erste und Hauptsächliche gewesen, daß sie wieder ihre Kniee im Namen Jesu gebeugt hat. Zwar ist es nach Hebr. 6, 4—6 unmöglich,

daß „die so einmal erleuchtet sind und geschmeckt haben die himmlische Gabe und theilhaftig geworden sind des heiligen Geistes, und geschmeckt haben das gütige Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt, aus ihrem Abfall wiederum zur Buße erneuert werden sollten, während sie den Sohn Gottes sich selber aufs Neue kreuzigen und ihn dem Hohne preisgeben." Wer den Gottmenschen in seiner Herrlichkeit und in dem Reichthum der durch ihn vermittelten Gnade nicht blos dogmatisch, sondern erfahrungsmäßig erkannt hat und dann, um der herrschenden Zeitrichtung nicht zu trotzen und um eine angesehenere Stellung zu gewinnen, eine einflußreichere Rolle zu spielen, in das Lager seiner Feinde und Verfolger überläuft: für den gibts keine Rückkehr, das Brandmal seines Gewissens ist unauslöschlich, die Kluft, die er zwischen sich und dem Preisgegebenen befestigt hat, unüberbrückbar, das Selbstgericht, das er in Augenblicken der Selbstbesinnung über sich vollziehen muß, unabänderlich. Unsere Zeit hat mehrere Beispiele solcher aufzuweisen, welche erst auf der Seite des Herrn standen und nun, auf Anlaß widerwärtiger Eindrücke oder verlockender Einflüsse zu originalitätssüchtigen, volksschmeichlerischen Christusfeinden geworden, in unaufhaltsamem immer tieferen Sinken begriffen sind. Aber nicht so hoffnungslos steht es um die ihren Herrn äußerlich bekennende, innerlich aber ihm untreu gewordene Kirche. Denn erstens wird es im Bereiche einer größeren kirchlichen Gemeinschaft immer Einige wenn auch Wenige geben, welche ihre Kniee nicht dem zeitgeistischen Baal beugen, weil sie die Seligkeit ihres Verkehrs mit ihrem Herrn und in ihm mit Gott um keinen Preis darangeben möchten, und zweitens sind die Meisten, wenn auch der Gnade entfallen, doch nicht wissentlich von dem Herrn abgefallen: der Name über alle Namen ist ihnen mit der Gottesschrift der heiligen Sacramente ein- und aufgeprägt, aber noch

nie in ihrem Bewußtsein aufgegangen; der Nebel, der ihnen die Person Jesu verhüllt, ist noch nie durchbrochen worden; sie haben noch nie in einem persönlichen Verhältniß zum Sohne Gottes gestanden. Wenn nun über eine solche erstorbene Kirche sich ein neuer pfingstlicher Lebensstrom ergießt, dann treten die, welche ihrem Herrn Treue gewahrt haben, aus ihrer Verborgenheit hervor und schließen sich enger aneinander, und in Vielen brechen die Keime hervor, welche, von der entgegenkommenden Gnade in ihr Innerstes eingepflanzt, bisher in der Region des Unbewußtseins verblieben sind. Die Kirche erneuert sich nach dem Vorbild der Apostelzeit und hier ruft eine Maria Magdalena, die den Lebendigen bei den Todten suchte, vom Strahle seiner Augen getroffen: Rabbuni! — dort ein Thomas, durch die herablassende Liebe des Auferstandenen überwältigt: Mein Herr und mein Gott!

Es ist schon viel werth, wenn eine Kirche das Bekenntniß des Glaubens an den Sohn Gottes äußerlich festhält: es kann mit ihr immer weiter rückwärts gehen, weil das äußerliche Bekenntniß ohne innere Wahrheit ist, aber auch vorwärts, weil der Inhalt dieses Bekenntnisses von erneuernder Kraft ist. Eine Christengemeinde aber, welche den Sohn Gottes aus lebendigem Glauben heraus bekennt und sich ihm in Gotteshaus und Kämmerlein anbetend zu Füßen wirft, ist, wenn sie auch an noch so viel Gebrechen litte und durch noch so viel Entstellungen gefährdet wäre, schon deshalb, weil sie den Sohn Gottes in Wahrheit anbetet, unvergänglich. Und nicht blos deshalb, weil sie ebendamit an dem Einheitsgrunde der Kirche festhält, welche die Verheißung der Unvergänglichkeit hat, sondern im letzten Grunde deshalb, weil die Lebensgemeinschaft mit dem für sie Verstorbenen und nun ewig Lebendigen sie in Gemeinschaft seines Lebens setzt. Man muß diese Lebensgemeinschaft selber erleben, um

nicht den Wahn zu hegen, daß sie schwärmerischer Verkehr mit einem personificirten Gedankenbilde sei. Der Herr ist zwar unsichtbar, aber der Christ verkehrt mit dem Unsichtbaren als sähe er ihn, und Der, den er nicht siehet und doch lieb hat, gibt ihm allerlei Thatbeweise seiner Gegenliebe zu erfahren: er bewährt sich ihm auf allen Wegen als treuer Geleiter, in allen Verwickelungen als hülfreicher Berather, in Freud' und Leid als den besten der Freunde; er verbürgt ihm durch erhebende und beseligende Eindrücke auf sein inneres Leben seine Nähe, durch zurechtstellende und bahnbrechende Eingriffe in sein äußeres Leben die Wirksamkeit seiner Anrufung. In Ihm, dem Sohne Gottes, verkehrt der Christ zugleich mit dem Vater und dem heil. Geiste. Denn Gott ist Einer, sein in drei persönlichen Lebensmächten entfaltetes Leben ist Eines. Nicht als ein einsames Räthsel, sagt Schöberlein mit Recht, steht die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes vor unseren Augen, sondern das selige Erlebniß des Christenherzens von der versöhnenden Gnade hat in ihr seinen ewigen Quell. In dem Christen hat das Dogma ein jenseit aller Theorie gelegenes selbstständiges Leben. Mag er Gott den Vater Jesu Christi, oder Jesum Christ, den Sohn Gottes, oder den heil. Geist, den Geist des Vaters und Sohnes, anrufen: die Anrufung ist nie einseitig, sie entzieht nicht diesem die Ehre, die sie jenem gibt, sie meint in dem einen immer zugleich den anderen, sie gilt immer dem dreieinigen Einen. Die ineinandergreifende Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes, durch welche das Heilswerk zu Stande gekommen ist, wiederholt sich in der Heilsverwirklichung an jedem einzelnen Menschen. Die Liebe des Vaters und des Sohnes sind in ihrer Selbsterweisung unzertrennlich, und die Gemeinschaft des heil. Geistes setzt immer zugleich in Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne, von denen er ausgeht. Ein sicheres Gefühl, an der

Schrift und innerer Erfahrung gebildet, welches sich nicht auf bestimmte Regeln bringen läßt, sagt dem Christen immer, wie er sein Gebet zu stellen hat.

So bewährt das Christenthum als Glaube und Bekenntniß des Sohnes Gottes seine Begründung in der heiligen Trinität und bewährt sich ebendadurch als die fortwährende Wirklichkeit der durch Jesum den Christ bewerkstelligten, in der apostolischen Schrift beurkundeten, im Alten Testament vorbereiteten und geweissagten Gottesgemeinschaft, in welcher auch was die vor- und außerisraelitische Menschheit von jeher ersehnt hat zur Befriedigung gelangt. Indem es aber dergestalt seinen ewigen innergöttlichen Grund bewährt, bewährt es zugleich auch seine sittliche Natur und seine Heilsnatur, denn diese drei Stücke sind unauflöslich verkettet, sie sind die drei Seiten seines Wesensbestandes. Das persönliche Verhältniß des Menschen zu Gott kommt, indem es Verhältniß zu Gott in dem Gottmenschen wird, zu vollendeter Vermittelung und Offenbarung. Gegenüber dem Sohne Gottes, dem persönlichen weltschöpferischen und welterlösenden Logos, kommt dem Menschen die Geschaffenheit der Welt und die Zeitlichkeit und Bedingtheit seiner selbst mehr als irgendwie sonst zum Bewußtsein. Daß dem Zustande des Menschen nicht anders abzuhelfen war, als daß die himmlische Liebe sich in der Dreifaltigkeit ihres ewigen Seins bewegte und in das Werk seiner Erlösung theilte, daran erkennt er erst recht die Tiefe seines Sündenverderbens, die Unendlichkeit seiner Schuld und die Gerechtigkeit der im Tode wirksamen göttlichen Vergeltung. Er braucht sich nur die Ecce-homo-Gestalt des Gekreuzigten zu vergegenwärtigen, so tritt ihm der hohe Preis, den die Versöhnung heischte, vor Augen, so daß er immer von neuem das Selbstgericht der Buße an sich vollziehen muß, und er braucht nur die Herrlichkeitsgestalt des Auferstandenen anzu-

schauen, um in Anbetung des Vaters hingerissen zu werden, welcher seinen Zorn über den Mittler der Versöhnung zu keinem anderen Zweck ergehen ließ, als um seiner Liebe freie Bahn zu machen. In Ihm, dem ewig geliebten Sohne, ist die Menschheit nun Gegenstand der göttlichen Liebe, und alle Diejenigen, die ihn gläubig bekennen, sind Glieder Eines Leibes, dessen Haupt Er ist und den der vom Vater durch ihn herabgesandte heil. Geist beseelt, Glieder der durch Thaten des Dreieinigen begründeten und durch Bethätigung des Dreieinigen bestehenden Kirche, Erstlinge einer neuen, ihren Ursprung auf einen besseren Adam als den ersten zurückführenden Menschheit. Der Mensch vom Himmel aber, welcher nicht nur seiner göttlichen, sondern auch seiner menschlichen Natur nach vom Himmel herniedergekommen ist, weil die Wundermacht des heil. Geistes den Keim seiner Menschennatur in den Schooß der Jungfrau hineingewirkt hat, ist nicht nur der Anfänger einer neuen Menschheit, sondern auch eines neuen Kosmos: seine Verklärung ist eine Gottesthat, welche nicht eher zum Ziele kommt, als bis sie die von seinem Geiste beseelte Gemeinde auch äußerlich seinem geistlichen Leibe gleichförmig gemacht und Himmel und Erde der Herrlichkeit dieser Gemeinde und ihres Hauptes verähnlicht hat.

So sind mit Glaube und Bekenntniß des Sohnes Gottes zugleich Glaube und Bekenntniß der heiligen Trinität gegeben, deren Selbstvollzug das Werk unserer Erlösung ist, und so erschließen sich aus dem Glauben und Bekenntniß dieses ewigen, geschichtlich offenbar gewordenen Grundes des Christenthums alle die wesentlichen Wahrheiten und Thatsachen, welche die sittliche Natur und die Heilsnatur desselben ausmachen.

§. 2. Wie das Christenthum seine sittliche Natur bewährt als Bethätigung persönlicher Verantwortlichkeit des Menschen gegen Gott.

Die Religion Israels ist das werdende Christenthum und das Christenthum ist die zur Menschheitsreligion entschränkte, vollendete Religion Israels. Darum hat Alles, was uns im verwirklichten Christenthum als reife Frucht entgegentritt, alttestamentliche Wurzeln. Auch schon der Gott Israels ist in Gegensatz zu den vergötterten Naturgewalten, den mythologischen Götterwelten, den selbstisch mehr um sich selbst als um die Menschen besorgten Göttern des Heidenthums der überweltliche und persönliche Eine, welcher das Weltganze in allen Grundlagen und Bestandtheilen desselben geschaffen, ohne ein ewiges Substrat für seine Schöpferthätigkeit vorzufinden, und welcher die Menschengeschichte nach den Gesetzen einer sittlichen Weltordnung und nach einem festen heilsgeschichtlichen Plane als der Allwissende und Allmächtige, Gerechte und Gnadenreiche überwaltet. Und der Mensch, obwohl ein geschaffenes und allseits bedingtes und noch dazu sündiges und dem Tode verfallenes Wesen, steht dem persönlichen Schöpfer und Regierer der Welt dennoch in gottesbildlicher und durch nichts zu vertilgender Persönlichkeit gegenüber, vermöge welcher ein Mose, David, Hiob, Elia so vertraulich und kühn mit Gott verkehren, wie es nur bei tiefem Eingelebtsein in persönlichen Verkehr mit dem Persönlichen möglich und statthaft war.

Das Christenthum aber hat die Persönlichkeit Gottes in so helles Licht gestellt, wie es bisher noch nicht geschehen war: Gott selbst hat sich, wie geweissagt war, sichtbar allem Fleische geoffenbart in dem, welcher von sich sagen konnte: Wer mich siehet, siehet den Vater (Joh. 14, 9); er hat sich in leibhaftiger Per-

sönlichkeit dargestellt, in seinem Sohne nämlich, welcher für den Christen auch heute noch die im Geiste sichtbare und greifbare Selbstdarstellung der dreieinigen Gottheit ist. Er ist erschienen, das Verlorene zu suchen, und welchen unendlichen Werth die einzelne Menschenseele hat, so daß die ganze Welt die Eine nicht aufwiegt (Matth. 16, 26) und der Himmel auch schon ob der Rettung einer einzigen in freudige Bewegung geräth (Luc. 15, 7. 10), das hat er in vielen Aussprüchen und Parabeln gelehrt, welche in der alttestamentlichen Schrift nicht ihres Gleichen haben. Und wie konnte auf die Geschaffenheit der Welt und die Allgemeinheit der Sünde und des Todes als ihrer Folge ein deutlicheres Siegel gedrückt werden, als dadurch, daß nach dem Rathschlusse der ewigen Liebe Derjenige zur Erlösung der Menschen von Sünde und Tod sich in Leiden und Tod versenkt hat, welcher auf seinem Todesgange betet: „Nun verkläre mich du, Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war" (Joh. 17, 5) — Derjenige, von dem seine Apostel bekennen, daß er der Sohn sei, durch welchen Gott der Schöpfer die Welten geschaffen hat, und das ewige Wort, durch welches alle Dinge entstanden sind! Ihm gegenüber erscheint sich der Mensch als ein endliches und ohnmächtiges Wesen, welches sein Leben aus Gott hat und doch dem Leben in Gott entfallen ist. Die gähnende Kluft zwischen Sünde und Tod, denen er anheimgefallen, und dem ewigen Leben, zu dem er bestimmt ist, tritt zu Tage. Erst durch Ihn, den Mittler der neuen Gottesgemeinschaft, gewinnt die Persönlichkeit des Menschen, welche die Basis seiner Gottesbildlichkeit ist, ihren gottesbildlichen Inhalt zurück.

Wir sagen: die Persönlichkeit des Menschen — denn das Christenthum hat die Gottesgemeinschaft und Gottesgemeinde der nationalen Schranke enthoben, an welche sie im Alten Testamente gebunden waren. Dort sehen wir Israel in ein besonderes

Bundesverhältniß zu Jahve gestellt und in dieser seiner Stellung, welche als erste Bundespflicht die Beschneidung mit sich bringt, ist es zugleich religiöse Gemeinde; ein Unterschied zwischen Volk und Gemeinde findet im Alten Testamente nicht Statt: der geborene Israelit ist als solcher auch Mitglied der Gottesgemeinde im ganzen Umfang ihrer Güter, Rechte und Pflichten. Die Thora läßt zwar unter Israel ansässige Fremdlinge aus den Heiden zu, welche, ohne sich dem Volksverbande einverleiben zu lassen, den Gott Israels anerkennen und sich an seiner Verehrung betheiligen: diese werden zuweilen als Annex der Gemeinde genannt (z. B. 4. Mose 15, 26), zuweilen auch als werdende Gemeinde mit der wirklichen zusammengefaßt (z. B. 3. Mose 24, 16). Aber vollberechtigtes Mitglied der Gemeinde war nur wer durch Geburt dem israelitischen Volkskörper angehörte oder ihm durch die Beschneidung einverleibt war — erst durch die Beschneidung wurde der Fremde zum Einheimischen und durfte die nationalgeschichtlichen Feste, Passah und Laubhütten, mitfeiern. Die Gemeinde ist also Volksgemeinde, und die Beschneidung hat für den Nichtisraeliten als Aufnahmeritus nationalisirende Wirkung. Diese nationale Gemeindegestalt hat das Christenthum zerschlagen. Der im Alten Testament selbst tagende Gedanke, daß eine Bekehrung der Völker zu dem Gotte der Heilsoffenbarung ohne Eingliederung in das heilsgeschichtliche Volk möglich ist (1. K. 8, 41—43. Jes. 19, 24 f.), ist im Christenthum Wahrheit und Wirklichkeit geworden. Die Hauptsache in der Entscheidung des Apostelconvents Apgsch. c. 15 war dies, daß der Heide Christ werden könne, ohne zugleich Jude zu werden d. i. sich durch die Beschneidung in den israelitischen Volksverband aufnehmen zu lassen. Die Kirche Christi ihrem Wesen und der Erscheinung ihres Wesens nach hat keine Volksgestalt, und ihre Mitglieder als solche tragen kein Kennzeichen am Fleische; sie hat ihre or-

ganische Einheit an ihrem jenseitigen Haupte, dem Gottmenschen Christus, welcher der Schranke des Volksthums, in die er eingegangen war, entrückt als der Erhöhete Alles was er ist und hat für jeden Menschen ist und hat, und ihre Mitglieder, aus allen Völkern gesammelt, werden erkannt an Thaten Gottes, die an ihnen geschehen sind, und an Beweisungen des Geistes, die von ihnen ausgehen. Das Christenthum will sich die Völker verähnlichen, aber es verweltlicht, wenn es sich selbst den Völkern verähnlichen läßt. Volksthum und Christenthum verhalten sich wie Stoff und Form, nicht umgekehrt. Der neuerdings zur Losung Vieler gewordene Begriff und Name einer Nationalkirche widerspricht dem wesentlich übernationalen und überpolitischen d. i. über die Bande des Volkes und dessen politische Interessen erhabenen Charakter der neutestamentlichen Gemeinde.

Die neubegründete Moralstatistik hat nachgewiesen, daß innerhalb der weiteren und engeren Lebenskreise der Menschheit sich auf rechnerischem Wege eine überraschende Regelmäßigkeit der sittlichen Erscheinungen, besonders der in den Bereich des Strafrechts fallenden, herausstellt, und Viele sind dadurch am Dasein Gottes und an der Thatsache der menschlichen Freiheit irre geworden, wogegen v. Oettingen in seiner Socialethik (1868) daraus den Schluß gezogen hat, daß die Ethik einer neuen Begründung bedürfe, welche den Gemeinschaftsfaktor in den Begriff des Sittlichen aufnehme. Aber daß die Gleichheit der Verhältnisse, in welche das Individuum verkettet ist und welche zu Impulsen freier Handlungen für dasselbe werden, im Ganzen und Großen eine gleiche Summe sittlicher Erscheinungen zur Folge hat, das ist nur ein Stück jener Ineinanderordnung von Nothwendigkeit und Freiheit, welche gerade das Charakteristische einer Welt Gottes im Unterschiede von einer Welt des Zufalls ist, und die christliche Ethik hat eben die Aufgabe, in dem Christen-

thum die geistige Macht aufzuzeigen, welche das Individuum befähigt, den Bann jener Naturverhältnisse, dessen Ausdruck die Ziffer ist, zu brechen und wahrhaft frei darüber zu herrschen. Der Mensch ist schon als solcher Individuum d. i. ein Glied der natürlichen Organismen, in die er hineingeboren und mit denen er verwachsen ist, aber er ist auch Person d. i. ein in sich selbst ruhendes und sein selbst mächtiges Wesen. Aber erst das Christenthum hat die Persönlichkeit des Menschen über den durch und durch von der Sünde afficirten Gattungszusammenhang hinausgehoben, indem es sittliche Kräfte und Motive beschafft hat, durch welche die in der natürlichen Verkettung des Menschen enthaltenen überboten werden. Die neutestamentliche Gemeinde ist nicht mehr Volksgemeinde. Ihre Wurzeln liegen weder im Naturboden des Volksthums noch in irgend welchem andern.

Mit dieser Befreiung der Persönlichkeit aus dem Naturzusammenhange des Volksthums war zugleich auch ihre Befreiung aus den Windeln und Banden der gesetzlichen Satzungen gegeben, denen, wie Paulus im Galaterbrief lehrt, die noch unmündige Gemeinde der vorbereitenden Gottesoffenbarung wie ein zwar erbberechtigtes, aber noch minorennes Kind knechtisch unterworfen war und die nun zu ausgelebten Formen geworden sind, nachdem der Sohn Gottes erschienen ist und sein Werk vollbracht hat, nämlich Erlösung Israels von der Knechtschaft des Gesetzes, dem er selbst geburtsweise unterstellt war, und Erhebung der ganzen Menschheit, welcher er als Weibgeborner angehörte, von Knechtschaft zur Freiheit. „Ihr alle — ruft der Apostel den Heiden- wie Judenchristen zu — seid nun Kinder Gottes durch den Glauben in Christo Jesu; denn wie viele euer in Christum getauft sind, die haben Christum angezogen" — sie sind in sein Sohnesverhältniß zu Gott aufgenommen, er ist ihnen was dem selbstständig werdenden Sohne statt des mit Purpur

verbrämten Knabenkleides das lange weiße Kleid ist, statt der toga praetexta die toga pura, virilis, libera. Der Weg zu Gott und zur Besitzergreifung des Erbes ist nun frei, Christus selbst ist der Weg, der Glaube als freie Selbstbeziehung des Menschen auf Christi Person und Werk gewinnt ihm die Liebe Gottes und Gerechtigkeit und Seligkeit als Gaben der Gnade — die Gemeinschaft mit Gott ist nicht mehr bedingt durch jene mehr hemmenden als fördernden „weltlichen Elemente" d. h. die im Bereiche der Leiblichkeit, der Naturwelt, der Oertlichkeit und Zeitlichkeit sich bewegenden Verpflichtungen des mosaischen Ceremonialgesetzes. Wer hiegegen auf Taufe und Abendmahl verweisen wollte, würde die neutestamentlichen Sacramente gründlich verkennen, welche, recht verstanden und gehandhabt, nichts mit dem gesetzlichen Charakter der Beschneidung und des Passah zu schaffen haben. Beschneidung und Osterlamm sind Bundes- und Gedenkzeichen, in denen der Gott des Heils nicht gegenwärtig ist, obwohl er Verheißungen an diese gesetzlichen Handlungen geknüpft hat. Wort und Sacrament aber sind Selbstdarstellungsmittel Christi an den Menschen, so wie der Glaube Selbstbeziehung des Menschen auf Christum. Im Bereiche des unverfälschten Christenthums tritt nirgends etwas zwischen uns und Christus, was nicht unmittelbar Bethätigung unserer selbst oder Christi selbst wäre. Das Wort ist nichts Dingliches, welches die unmittelbare Mittheilung von Person zu Person hemmte, es ist vielmehr der Vollzug dieser Mittheilung selbst. Ebenso nimmt Christus hier Wasser und dort Brot und Wein, um sich mitzutheilen — den Sacramenten uns unterstellend, suchen wir nichts Anderes als Ihn, wir suchen Ihn und in ihm Gott da, wo er sich finden lassen will.

Das Verhältniß zu Gott ist also durch das Christenthum ein persönliches im reinsten und vollsten Sinne des Worts ge-

worden, ein Verhältniß des Menschen als solchen zu dem in Christus leibhaftig offenbar Gewordenen, ein schlechthin persönliches mit Beseitigung alles dessen, was nicht zum Wesen der Persönlichkeit und des sittlich-religiösen Lebens gehört. „Ehe der Glaube kam — sagt Paulus Gal. 3, 23 — wurden wir unter Verwahrung und Verschluß des Gesetzes gehalten auf den Glauben hin, der da sollte offenbaret werden.“ Der Glaube, welcher von jeher das dem Gotte und Worte des Heils entsprechende rechte menschliche Verhalten ist, wird hier als neues heilsgeschichtliches Princip und zwar als die spezifische Bestimmtheit der neutestamentlichen Zeit gefaßt, auf welche das Gesetz, indem es das zur Werkstatt des künftigen Heils erkorene Volk innerlich und äußerlich einzwängte, vorbereitungsweise abzweckte. Nachdem nun aber das verheißene Heil erschienen, welches jenen vorbildlichen Gnadenanstalten als ihr gegenbildliches Wesen und den vorläufigen Gnadenerweisungen als die alles befassende innere Vollendung entgegentritt, haben die erzieherischen Ordnungen des mosaischen Gesetzes ausgedient; der Wille Gottes hat sich aus seiner Zersplitterung in eine Vielheit von Satzungen auf die Eine Forderung zusammengezogen, daß das verheißungsgemäß verwirklichte Heil nicht zurückgestoßen, sondern ergriffen werde; der Glaube, der es sich aneignet, ist das für sich allein ausreichende Mittel geworden, Gottes Gnade zu erlangen, und die vermöge des angeeigneten Heils triebkräftige Wurzel, aus welcher sich das sittlich-religiöse Leben mit allen seinen Zweigen und Früchten entfaltet. Indem dieses dergestalt auf eine wurzelhafte Einheit reducirt und ganz und gar in die Innerlichkeit verlegt ist, ist das Verhältniß zu Gott ein unmittelbares, unbedingtes, absolut freies geworden, wie es keine der alten Religionen und auch die alttestamentliche nur als Werdeziel kennt. Ueberhaupt war Freiheit im geistlichen Sinne, also Geistesfreiheit ein

vor dem Eintritt des Christenthums in die Menschheit unerhörter Begriff. „Wir sind Abrahams Same — entgegneten Jesu seine Zeitgenossen Joh. 8, 33 — und sind nie jemandes Knechte gewesen; wie sprichst du denn: ihr sollt frei werden." Sie verstanden das Wesen der inneren Freiheit nicht, zu der er ihnen verhelfen wollte. Die menschliche Persönlichkeit durch Befreiung vom Bann der Sünde wieder ihrer selbst mächtig und durch Befreiung vom Buchstaben äußerlicher Satzungen selbstständig zu machen war der Zweck seiner Selbstbezeugung und Selbstopferung. Darum gelten die Christen den Aposteln als Freie und als Kinder nicht des gesetzunterthänigen palästinischen Jerusalem, sondern des freien himmlischen, dessen Typus Sara, nicht Hagar ist (1. P. 2, 16. Gal. 4, 26): es ist ein Stand der Freiheit, für den uns Christus frei gemacht (Gal. 5, 1), in den er uns durch ein theures Lösegeld erkauft hat (1. Cor. 7, 23); seine Gemeinde ist frei von allem widergöttlichen Banne und allen gesetzlichen Banden, denn der Geist des allen kosmischen Bedingnissen Entrückten beseelt sie, und „wo des Herrn Geist ist, da ist Freiheit" (2. Cor. 3, 17).

Es ist die Machtfreiheit gemeint, welche nach eignem inneren Gesetze handelt und weder äußere Lehr- noch Lebensgesetze anerkennt, die sich ihr wider Willen mit gebieterischem Zwange aufnöthigen. Diese Machtfreiheit hat aber die Wahlfreiheit zur Voraussetzung, welche ebendadurch zur Machtfreiheit wird, daß der Mensch sich für Insichaufnahme des im Evangelium dargebotenen Heils entscheidet. Er entscheidet sich auf Grund des Gewissenszeugnisses, welches ihn seiner Heilsbedürftigkeit überführt, und auf Grund des Geisteszeugnisses, welches ihn von der Wahrheit des sich ihm erbietenden Heils überzeugt. Diese Freiheit der Selbstentscheidung in geistlichen Dingen ist also in der Freiheit, welche zu den Wesensmerkmalen des Christenthums gehört,

inbegriffen. Denn ist Glaube das Eingehen unseres inneren Menschen auf Gottes Wort und Werk und das Umfahen beider mit unserem Wollen, Denken und Empfinden, also mit allen Fassungskräften unseres Personlebens: so handelt es sich dabei um eine eigentlich persönliche d. h. eine freie That, welche keine Macht im Himmel und auf Erden erzwingen kann; und hat der Glaube zum subjektiven Grunde seiner Gewißheit das Gewissen, indem das Zeugniß der Offenbarung sich mit dem wachgerufenen Zeugnisse des Gewissens in Enthüllung und Stillung der tiefinnersten Bedürfnisse des Menschen zusammenschließt: so widerspricht ihm jede Zwangsmaßregel um so mehr, als er auf nicht blos intellektueller, sondern auf einer sittlichen Ueberzeugung beruht, welche nicht anders als durch wirksame göttliche Einwirkung auf die sittliche Seite der Persönlichkeit erzeugt werden kann.

Das unverfälschte Christenthum hat also Glaubens- und Gewissensfreiheit zur nothwendigen Voraussetzung. Wie es keine Machtfreiheit anerkennt, als die im Glauben gegebene, und keine subjektive Gewißheit, als die welche im Gewissen Wurzel geschlagen, so fordert es für Glauben und Gewissen auch Wahlfreiheit d. h. das Recht freier Selbstentscheidung aus rein inneren Beweggründen. Glaubens- und Gewissensfreiheit sind überhaupt Begriffe, welche erst das Christenthum ermöglicht hat und die vorher in keines Menschen Herz gekommen sind. Daß die Kirche, nachdem sie in den ersten drei Jahrhunderten durch den Mund ihrer Apologeten ihre heidnischen Richter an die Pflicht der Duldsamkeit gemahnt hatte, später, selber zur Verfolgerin geworden, durch den Mund heidnischer Rhetoren, wie Libanius und Symmachus, an diese Pflicht erinnert werden mußte, zeigt nur wie so gar bald das Christenthum seiner Idee und Urgestalt unähnlich geworden ist. Als aber die Kirche in der Reformationszeit sich wieder nach dem Vorbilde ihrer Urgestalt zu erneuern

strebte, da war es wiederum Religionsfreiheit, welche sie als die allgemeine Grundlage christlichen Glaubens und christlicher Gewißheit in Anspruch nahm, und die sittliche Natur des Christenthums kam von neuem zum Durchbruch, indem in Luthers Losringung aus der Unfreiheit eines gesetzlich gewordenen Kirchenthums sich Paulus' Losringung aus der Unfreiheit des ausgelebten gesetzlichen Judaismus wiederholte.

Die Gegner des Christenthums halten uns zwar entgegen, daß das neue Leben, welches durch die Adern des jetzigen Seculums fließt, gar nicht aus dem Christenthum stamme. Sie datiren es von den Deisten und Encyklopädisten und von den Revolutionen. Aber ist es denn der Bereich des Heidenthums oder des Judenthums, und ist es nicht vielmehr der Bereich des Christenthums gewesen, innerhalb dessen jene negativen Mächte erstanden sind, deren sich Gott gegen das von sich selbst abgefallene Christenthum bedient hat? Man zeige uns in der antiken Welt ein Beispiel für die Erscheinung, die uns in allen Zeiten der Kirche entgegentritt, daß der Einzelne gegenüber dem herrschenden Dogma und Cultus seine durch nichts als durch Gottes Wort und sein Gewissen gebundene Freiheit reclamirt. Erst das Christenthum hat dieses Bewußtsein unmittelbaren Verhältnisses des Einzelnen zu Gott geschaffen. Es hat die Persönlichkeit frei gemacht nicht allein aus den Banden jedweden von ihrer Selbstentscheidung unabhängigen Naturzusammenhangs und jedweden über ihre Selbstentscheidung sich hinwegsetzenden Gesetzeszwangs, es hat auch die persönliche Verantwortlichkeit des Einzelnen gegen Gott zum Grundsatze aller Religion und Moral erhoben und dem Einzelnen die Möglichkeit der Abwälzung dieser persönlichen Verantwortlichkeit auf irgend welche repräsentative Autorität, so wie dieser das Recht der Uebernahme derselben abgesprochen.

Wenn man offne Augen für die Urgeschichte und die Ur-

kunden des Christenthums hat, so wird man die geschichtliche Thatsächlichkeit dieser Wirkungen des Christenthums anerkennen. Buckle freilich in seiner Geschichte der Civilisation ist dagegen so blind, daß er dem Christenthum, welches er in keiner andern Gestalt als der des hierarchischen und puritanischen Fanatismus kennt, alle wahre Förderung des geistigen Fortschritts abspricht. „Das Moralsystem des Neuen Testaments — behauptet er — enthält keine einzige Maxime, die nicht schon früher ausgesprochen worden ist." Das erinnert an die Behauptung Geigers: „Einen neuen Gedanken sprach Jesus keineswegs aus." In jüdischem Munde kann eine solche Verleugnung der geschichtlichen Wahrheit als Nothwehr erscheinen, in christlichem ist sie Gewissenlosigkeit. Denn man braucht noch kein gläubiger Christ zu sein, um dem Christenthum wenigstens die Ehre zuzugestehen, daß es die Liebe zum centralen ethischen Princip erhoben und dem Menschen die ihm als Person zuständige Freiheit und Mündigkeit erobert hat.

Zwar ist der Begriff der Stellvertretung im Christenthum heimisch. Aber eine Stellvertretung, welche dem für den sie einsteht innerlich zugute käme, ohne daß er das Erwirkte seiner Person verinnerlicht, kennt es im Bereiche des sittlich-religiösen Lebens nicht. Das stellvertretende Thun und Leiden Christi hat die Schuld der Sünde gesühnt und die Macht der Sünde gebrochen und Gottes Liebe zur Menschheit entwölket, aber der objektive Thatbestand dessen, was es geleistet, wird unser persönlicher Besitz doch nur unter der Bedingung, daß wir nicht in unserem alten Stande verharren, sondern auf den ermöglichten neuen eingehen. Alle die Güter, welche Christus erworben, werden unser nur auf dem Wege eignen Erlebens, dadurch nämlich, daß wir sie mittelst des Glaubens, dieser Thatäußerung unser Persönlichkeit, in unser Personleben aufnehmen, und zwar nicht als

todte Schätze, sondern als lebendige, ein neues Leben schaffende Kräfte. Der Glaube schließt seinem subjektiven Wesen nach alle Stellvertretung aus. Dem stellvertretenden Werke Christi gegenüber bleibt der Mensch nach wie vor sittlich verantwortlich für sich selbst, nur daß es sich im Urtheile Gottes über ihn vor allem darum handelt, ob er die dargebotene Gnade annimmt oder zurückstößt.

Nicht aber blos der Glaube als That leidet keine Uebernahme für mich durch einen Andern, auch in Betreff des Glaubensinhalts und Glaubenslebens ist keine Stellvertretung statthaft, welche mich der selbsteignen Verantwortlichkeit überhöbe. Es gibt keine infallible Autorität, welche das, was Inhalt christlichen Glaubens sein müsse, mit dem Anspruch auf unbedingten Gehorsam festzusetzen berechtigt ist, und nur das Zerrbild eines Christen ist der, welcher sich bei Leistung dieses unbedingten Gehorsams der Selbstprüfung und Selbstverantwortlichkeit überhoben wähnt. Die Lehren von der Infallibilität des Episkopats und dann der ökumenischen Concilien und schließlich des Papstes sind drei verhängnißvolle Schritte, in denen sich der Abfall des Christenthums von seiner Urgestalt und Idee vollzogen hat, und die compakte Einheit, welche sich die Kirche auf diese Weise sichern wollte, beruht auf Zurückversetzung der durch Christum befreiten Persönlichkeit in eine ebenso schrift- als vernunftwidrige Knechtschaft. Das alttestamentliche Gesetz weiß von solcher Knechtschaft nichts: das ahronitische Priesterthum steht auf der breiten Basis des Priesterthums der Gesammtgemeinde, ist auf seinen bis ins Kleinste normirten cultusamtlichen Bereich beschränkt und seine Lehrthätigkeit besteht selbst in dem von Ezechiel geschauten neuen Gottesstaate lediglich in casuistischer Anwendung des Gesetzesbuchstabens auf rituelle und rechtliche Fragen (44, 23 f.); die Mittlerschaft der Gesetzesoffenbarung setzte sich ja

auch von Mose aus nicht in Eleazar, sondern in Josua fort, welcher Feldherr und zugleich Prophet war. Jene hierarchische Bevormundung, welche die reine Negation des der neutestamentlichen Gemeinde zukommenden Mündigkeitscharakters ist, kann also nicht als Rückfall zu dem Alten Testamente gelten, dessen Gesetz und Geschichte schlechterdings nichts der Art aufzuweisen haben — sie ist eine Folge der falschen Selbstbehauptungsmittel, zu denen die Kirche greifen mußte, als sie seit Constantin in Widerspruch mit der ihr wesentlichen Freiheit zur Völker- und Staatskirche geworden war, und noch mehr, als sie mit der steigenden Macht des Papstthums sich zu einem geistlichen Staate ausbildete, der den weltlichen in massiver einheitlicher Organisation zu überbieten suchte.

Wir stellen nicht in Abrede, daß die Schrift die Entwickelung und Gestaltung der Kirche dem geschichtlichen Walten Gottes überläßt, ohne gesetzlich bindende Formen und bestimmte Normen dafür aufzustellen; wir geben zu, daß es der Kirche nicht geradezu verboten ist, sich schon hienieden im Kampfe mit dem Staate zu einem annähernden Vorbilde der zukünftigen Herrlichkeitsgestalt hindurchzuringen; wir wollen nicht läugnen, daß die hierarchische Form der Kirchenverwaltung, obwohl unsrer Zeit incongruent, im Mittelalter die zeit- und zweckmäßigste Verfassung war, ohne welche die Kirche wirksam aufzutreten nicht vermocht hätte — aber sie hat sich auf dem Wege jener Ausgestaltung in Widersprüche mit ihrem in der Schrift klar und für alle Zeiten ausgesprochenen Wesen verwickelt, welche sie nicht allein auf den überwundenen gesetzlichen Standpunkt des A. T. zurückversetzt, sondern sie auch zu einer dem Despotismus der alten Staaten, von denen der israelitische sich wesentlich unterschied, nur zu ähnlichen Knechtung der persönlichen Freiheit verleitet haben. Eine infallible Autorität außer Gott und dem Gottmenschen gibt es

nicht, und eine solche Autorität, welche schlechtweg Gehorsam ohne Prüfung fordert, gibt es für den frei geschaffenen Menschen überhaupt nicht. Indem die Kirche sich eine solche Autorität anmaßte, muthete sie ihren Gliedern zu, ihr Menschenrecht und ihre Menschenpflicht preiszugeben. Aber nicht allein das — die prätendirte Infallibilität hätte doch eine göttliche Verheißung für sich aufweisen müssen. Aber eine solche Verheißung existirt nicht. Denn die Verheißung Matth. 16, 18 gibt der Kirche nicht das Privilegium der Infallibilität, sondern verbürgt ihr, sofern sie am Sohne Gottes festhält, die Unüberwindlichkeit. Und wenn die Kirche 1. Tim. 3, 15 die Säule und Grundfeste der Wahrheit heißt, so ist daraus weder mit römischen Dogmatikern zu folgern, daß die ecclesia catholica visibilis untrüglich sei — denn die Worte sprechen nicht Untrüglichkeit, sondern den Beruf der Kirche aus, welchem sie auch wirklich immer und überall, obwohl mehr oder weniger treu und vollkommen, entsprochen hat — noch mit protestantischen, daß die ecclesia catholica invisibilis untrüglich sei (nämlich, wie sie limitirend hinzufügen, in fundamento fidei), denn abgesehen davon, daß die Worte nicht Untrüglichkeit besagen, ist dort nicht von der Kirche ihrem Lebensgrunde, sondern ihrer Erscheinung nach die Rede. Wenn nun vollends das, was von der Gesammtkirche gesagt sein würde, auf die ecclesia repraesentativa und zwar auf das Episkopat bezogen wird, welches sich für seine Ueberordnung über die andern kirchlichen Aemter und seine Prärogativen auf kein in der Schrift beurkundetes jus divinum berufen kann: so steht das nicht allein mit dem Geiste des Neuen Testaments in Widerspruch, sondern auch mit dem Wort des Herrn Joh. 16, 13: „der Geist der Wahrheit wird euch in alle Wahrheit leiten," welches er zu seinen Jüngern ohne Unterschied spricht, und mit dem Worte des Apostels 1. Joh. 2, 20: „Ihr habt die Salbung von dem der

heilig ist und wisset Alles," welches gemäß der Weissagung Jes. 54, 13 vgl. Joh. 6, 45 allen Gliedern der Gemeinde Christi, die es in Wahrheit sind, gesagt ist. Dieser Leitung des Geistes, dieser himmlischen Salbung vindicirte die Reformation ihre an keinen Stand, keine Autorität gebundene Allgemeinheit. Sie forderte für den Christen als solchen die durch Christum erworbene Freiheit, die durch nichts zu ersetzende persönliche Gewißheit, die auf Niemanden übertragbare selbsteigne sittliche Verantwortlichkeit zurück. „Keinem Concil — sagt Luther — hat Gott den heiligen Geist verheißen, sondern den Herzen der Christen. Hat doch auch Jacobus nicht ganz rein können bleiben und Petrus hat gestrauchelt (Gal. 2). Darum muß ein Jeder sich selbst vorsehen, daß er der rechtschaffenen Lehre gewiß und sicher sei, und stelle es nicht auf anderer Leute Erörtern und Schließen." Sein Sermon „von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520) ist eine welthistorische That, welche dem Christenthum seine Basis zurückerobert hat: die unmittelbar Gotte und seinem Worte und seinem Geiste unterstellte persönliche Freiheit.

Der Kampf entbrannte an einer in das Glaubensleben eingreifenden Frage. Die Päpste Julius II. und Leo X. suchten die Beisteuer zur Hinausführung des Baues der Peterskirche in Schwung zu bringen, indem sie den Beisteuernden als Entgelt den verbrieften Ablaß aller ihrer Sünden darboten. Für einen großen Theil Deutschlands hatte Albrecht, der Kurfürst und Erzbischof von Mainz, diesen Ablaß gegen die Hälfte des Reinertrags gepachtet. „Ergreifet — so sollten nach seiner Anweisung die Pfarrer den Ablaß ihren Gemeinden anpreisen — ergreifet die Briefe des sichern Geleites, welche vom Stellvertreter unsers Herrn Jesu Christi kommen; durch ihre Vermittelung könnt ihr die Seele aus den Händen ihrer Feinde befreien und nach Reue und Beichte sicher und ohne irgend Strafe des Fegefeuers zur

Seligkeit einführen." Als Luther in seinen 95 Thesen gegen diesen Unfug auftrat, war er noch nicht gereift genug, um die Rechtswidrigkeit der zwischen Gott und den seiner Gnade bedürftigen Menschen sich eindrängenden päpstlichen Mittlerschaft bis auf den Grund zu durchschauen, aber die Unnöthigkeit dieser Mittlerschaft und die Verwerflichkeit des damit verbundenen Gewissenszwanges erkannte er schon damals mit solcher inneren Gewißheit, daß er in seiner 32. These sagt: „Die werden sammt ihren Meistern zum Teufel fahren, die vermeinen, durch Ablaßbriefe ihrer Seligkeit gewiß zu sein," und in der 37.: „Ein jeder wahrhaftiger Christ, er sei lebendig oder todt, ist theilhaftig aller Güter Christi und der Kirchen aus Gottes Geschenk auch ohne Ablaßbriefe." Diese Erkenntniß war Luthern aus inneren Erlebnissen erwachsen. Er hatte es schon damals zu erfahren bekommen, daß Friede der Seele nur in unmittelbarem Verkehr mit Gott selbst zu erlangen ist und daß Gott sich zwar eines Menschen als Verkündigers seines Wortes und Willens für den andern zu bedienen pflegt, daß aber diese Vermittelung nicht das ausschließliche Vorrecht eines Standes ist, und daß der Berufsstand des Klerus bis zum Papste hinauf für sich und Andere an die unverbrüchlichen Normen der göttlichen Heilsordnung gebunden ist und keine Machtbefugniß besitzt, auf willkürlich gestellte Bedingungen hin über jenseitiges Wohl und Wehe des Menschen zu verfügen.

So ist das originale Wesen des Christenthums durch alle Uebertünchung immer wieder hindurchgebrochen. Ueberall da, wo sich in das persönliche Verhältniß des Menschen zu Gott Mittelspersonen mit dem Anspruch auf Unumgänglichkeit zwischeneinschoben und ihre Verabreichung geistlicher Güter an äußere Bedingungen banden; überall da, wo dem einzelnen Christen die persönliche sittliche Verantwortlichkeit abgenommen und auf den Gehorsam gegen gewisse Autoritäten reducirt ward; überall da

wo in Sachen des Verhältnisses zu Gott in Christo der Grund der Gewißheit aus dem Gewissen in das Urtheil der Majoritäten oder die Anordnungen kirchlicher Würdenträger verlegt worden ist — da hat die von Gott und zu Gott geschaffene Menschennatur immer und immer wieder den geraden Weg zu Gott eingeschlagen; da hat sich die menschliche Freiheit immer wieder ihres Rechts und ihrer Pflicht erinnert, welche das Christenthum ihr zum Bewußtsein gebracht hat; da hat das Gewissen, nachdem es aus der Einschläferung durch unzulässige Vertretungen wach geworden, immer wieder lauten Protest erhoben.

Freilich liegen in der Berechtigung, welche das Christenthum der Subjektivität zuspricht, viele Gefahren: für den Einzelnen die Gefahr selbstischer Vereinzelung aus dem gliedlichen Zusammenhange der Kirche und für die Kirche selbst die Gefahr endloser Spaltung und Zersplitterung. Denn nachdem die Wahlfreiheit des Menschen durch die Sünde zur falschen Freiheit geworden, welche das Böse zum Triebe und Ziele hat, liegt auch dem, welcher der Sünde Herr geworden und zur wahren Freiheit gelangt ist, immer noch die Gefahr nahe, Anwandelungen falscher Freiheit in sündlicher Selbsttäuschung für Regungen der wahren zu halten. Die berechtigte Subjectivität entartet leicht in Subjectivismus, welcher, sich selbst zum Spiegel aller Dinge machend, die Wege und Weisungen Gottes in der Geschichte der Kirche unbeachtet läßt, und in Individualismus, welcher sich aus dem in der Kirche wie in der Menschheit gottgeordneten organischen Zusammenhange des Gebens und Nehmens hinausstellt. Aber der Mißbrauch der Freiheit hebt das Recht der Freiheit nicht auf. Die ganze Menschengeschichte ist ja durch Mißbrauch der Freiheit in Irrbahnen gerathen, und doch hat Gott die Freiheit weder cassirt noch für rechtlos erklärt. Um wie viel weniger soll es die Kirche! In der apostolischen Zeit bestand die Kirche aus lauter

einzelnen gar nicht oder doch nur lose verbundenen Gemeinden. Wir sagen nicht, daß es so bleiben konnte und sollte, aber dieser Anfang der Kirche zeigt doch, daß Verfassungseinheit nicht zum Wesen der Kirche gehört, und daß die Wesenseinheit der Kirche selbst bei einer beträchtlichen Divergenz der dogmatischen Anschauungen bestehen kann. Es ist deshalb eine große Frage, ob nicht das bei unbeschränktem Gewährenlassen des Freiwilligkeitsprincips unvermeidliche Auseinandergehen in verschiedene Richtungen ein geringeres Uebel ist, als eine durch Unterdrückung der persönlichen Freiheit erzwungene und behauptete äußere Einheit. Die Kirche müßte freilich an sich selbst irre geworden oder schlaff und leichtsinnig sein, wenn sie Dissidien nicht zu verhindern suchte und erschwerte, aber wollte sie diese unmöglich machen, so würde sie mehr weltlich als geistlich und selbst von weltlichem Gesichtspunkte aus tyrannisch handeln. Erzieherische Strenge ist um so gebotener, je bedürftiger die meisten Menschen des festen Halts einer äußeren Autorität sind, aber Gewissenszwang ist gegen den Geist der alttestamentlichen und zumal der neutestamentlichen Offenbarung.

Wenn die Bethätigung persönlicher Verantwortlichkeit des Menschen gegen Gott, welche die sittliche Natur des Christenthums mit sich bringt, zum Nachtheil der äußeren Einheit der Kirche ausfällt: so gereicht es uns zum Troste, daß die Seligkeit und Herrlichkeit, welche aus der Heilsnatur des Christenthums hervorgehen und den Christen von anderen Menschen unterscheiden, unsichtbare inwendige Güter sind. In Buße und Glauben, durch die man dazu gelangt, culminirt die sittliche Bethätigung der Persönlichkeit. In der Buße bekennt der Mensch: Ich bin der Mann des Todes, indem er in seinem Schuldbewußtsein die übererbte Sünde mit der selbstgethanen zusammenfaßt; denn sobald die ererbte Sünde einem Menschen zum Bewußtsein

kommt, ist sie auch schon selbstthätig sein eigen geworden. Und zum Glauben gelangt, kann er sagen: O Gott, ich bin Dein Kind. So hören wir noch keinen alttestamentlichen Gläubigen sprechen. Dort heißt Israel Jahve's Erstgeborener (2. Mos. 4, 22) und die von Israel Kinder ihres Gottes (5. Mos. 14, 1), aber der Einzelne weiß sich als Gottes Kind noch nicht für seine Person, nur als Glied des Volkes — der Gnadenstand der Gotteskindschaft hat noch nicht persönliche Bedeutung und ist in Stellen wie Ps. 73, 15 nur erst auf dem Wege, über die nationale Schranke hinaus gemeinmenschliche ethische Bedeutung zu gewinnen.

§. 3. Wie das Christenthum seine Heilsnatur bewährt als Gemeinschaft der Sündenvergebung.

Wenn ein Mensch der Unklarheit und Täuschung über sich selbst entrissen wird und ihm ein Licht über seinen sittlich-religiösen Zustand aufgeht, so erschreckt er über die Gottentfremdung, in der er dahingeht, über das Sündenverderben, in welchem sich sein Wollen, Denken und Empfinden bewegt, über die Ohnmacht seines Strebens, sich demselben zu entwinden, über die Schuld, welche täglich anwachsend ihn belastet, und alle seine Wünsche fassen sich in dem Einen zusammen, daß die finstere Wolke, die sich zwischen ihn und seinen Gott gelagert, aus dem Mittel gethan werden möge. Die Kunde von der durch Christum bewerkstelligten Versöhnung wird ihm zum Evangelium und er flehet zu Gott, daß dieser um Christi willen Gnade für Recht über ihn ergehen lasse und ihm seine Sünden vergebe, ihn seiner Schuld entlaste. Sündenvergebung ist die Grundbedingung der Wiederherstellung des Verhältnisses zu Gott, welches durch die Sünde zerrissen. Darum erscheint sie im Alten wie im Neuen Testament (Ps. 32, 1. Matth. 26, 28) als die Wurzel am Baume des

Heils, welcher Seligkeit und Herrlichkeit zu seinen Früchten hat. Ein Mensch, welcher Vergebung der Sünden hat, was voraussetzt, daß er in dem Stande war, sie zu empfangen, und in dem Stande ist, sie zu bewahren, ist ein glückseliger Mensch. Sündenvergebung schließt alle Eigenschaften der Heilsempfänglichkeit und des Heilsbesitzes und also rückwärts und vorwärts alle Heilsgüter in sich. Darum besteht die Heilsnatur des Christenthums vor allem darin, daß es den Menschen der Vergebung seiner Sünden theilhaft und gewiß macht. In der Rechtfertigung, d. i. darin, daß Gott den Menschen um Christi willen für schuldfrei erklärt, kommt das Gnadenwerk Gottes an ihm zum Durchbruch. Die Rechtfertigung ist die Grundlegung des neuen Lebens, und die Gemeinschaft dieses neuen Lebens ist die Kirche, und der Ausbau dieses neuen Lebens ist die Welt der Verklärung. In diesen drei Stücken bewährt sich die Heilsnatur des Christenthums. Die christliche Lebensgemeinschaft ist vor allem und wesentlich Gemeinschaft der Sündenvergebung.

Das Christenthum seiner Idee nach, welche der Grundriß seiner Wirklichkeit ist, bewahrheitet sich, wie wir gezeigt haben, durch das Zeugniß des menschlichen Bewußtseins und Sehnens, und seiner Wirklichkeit nach, welche die Verwirklichung seiner Idee ist, durch die heilige Geschichte und ihr Denkmal, die heilige Schrift. Seiner Wirksamkeit nach aber, welche die Emanation seiner Wirklichkeit ist, erwahrt es sich durch die *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* (1. Cor. 2, 4), d. i. Erweisung des Geistes und der Kraft, die ihm inwohnen. Wir befinden uns hier auf dem Gebiet der Gnadenwirkungen, d. h. jener Wirkungen des heiligen Geistes, welche unser persönliches Verhältniß zu Gott in Christo zu begründen und zu vollenden bezwecken, auf einem Gebiete, welches für den Gegner des positiven Christenthums terra incognita ist und auf welches tiefer

eingehend wir eine ihm unverständliche Sprache reden würden, denn, wie der heil. Bernhard sagt, sermo amantis barbarus est non amanti. Ein unmittelbarer Beweis für die Wahrheit des Christenthums sind diese Gnadenwirkungen nur für den, der sie erfährt, aber sie können auch für den, der noch ohne alle Erfahrung ist, ein mittelbarer Beweis werden, indem ihm erfahrungsgewisses Zeugniß von ihrer Sicherheit und ihren Erfolgen abgelegt wird, und indem sie sich in einer auch für ihn wahrnehmbaren Weise äußern. „Ein Narr weiß nicht — sagt ein orientalisches Sprichwort — wie einem Weisen zu Muthe ist, denn er ist nie ein Weiser gewesen; ein Weiser aber weiß, wie einem Narren zu Muthe ist, denn er ist auch einmal ein Narr gewesen." Dieses Sprichwort ist vollkommen war, zumal wenn wir an die Stelle der Begriffe des Narren und Weisen die des Unwiedergebornen und Wiedergebornen setzen. Die Wiedergeburt ist eine That Gottes, welche schon das Kind in der Taufe erfährt. Aber die meisten Menschen entfallen der Taufgnade und andere bleiben lange (möglicherweise bis zu ihrem Sterben) in gemma, d. h. der gute Grund, der in ihnen durch die Taufe gelegt ist, geht ihnen zwar nicht bis zur Unwirksamkeit unter, aber bleibt unerschlossen. Beide bedürfen der bekehrenden Gnade, damit die That Gottes, die an ihnen geschehen, zu eignem Leben werde. Bei Jenen, welche nie durch ausgesprochene Abwendung von der Taufgnade oder durch bewußte Ignorirung derselben den ersten Gnadenstand einbüßten, steigt der Morgenstern christlicher Erkenntniß allmählich aus dem Zwielichte hervor; bei Denen, welche die Gnade aus dem Falle zurückholen muß, wird plötzlich von unsichtbarer Hand der Wolkenschleier zerrissen, der ihnen bisher die Sonne verbarg. Beide können, wenn sie nun in bewußte lebendige Gemeinschaft mit Christo versetzt oder zurückversetzt sind, ihr früheres Leben außer der Gemeinschaft

Christi und ihr nunmehriges in der Gemeinschaft Christi mit einander vergleichen. Durch Erfahrungen, welche ihrem Gedächtnisse nie entschwinden können, wie durch feste Marksteine getrennt, liegen beide Lebensabschnitte vor ihnen. Und wie erscheinen sie sich, wenn sie beide miteinander vergleichen? Sie erscheinen sich wie Blinde, die im Finstern tappten und sehend geworden sind, wie Trunkene, welche ohne festen Grund unter ihren Füßen hierhin und dorthin taumelten und nüchtern geworden sind, wie Schlafende und Träumende, welche erwacht, ja wie Bewußtlose und Todte, welche zu Bewußtsein und Leben hindurchgedrungen sind. Sie befanden sich in Finsterniß und hielten diese für Licht, nun aber wo das Licht Christi ihnen aufgegangen ist, erkennen sie die Finsterniß als Finsterniß und alle Dinge in ihrem wahren Bestande. Eine dichte Decke lag für sie über der Person Christi, über dem Christenthum, über der heil. Schrift, über ihrem eignen Herzen und Leben; nun ist die Decke weggenommen, und zugleich entfallen den Bestrebungen und Genüssen, den Fantomen und Idealen ihres bisherigen Lebens die schönen Masken, und sie stehen in ihrer ekelhaften Nacktheit vor ihnen. Sie erkennen in solchen, die noch ohne Leben aus Gott dahingehen, mit Schrecken sich selbst wie sie waren. Sie wissen, wie ihnen zu Muthe ist, sie können sich in ihre Lage versetzen und rufen ihnen zu: Kommt und sehet, untergebt euch der Gnade, so wird das Christenthum sich euch beweisen — glaubet, so werdet ihr die Herrlichkeit Gottes sehen!

Die Wahrheit dieser Gnadenwirkungen erweist sich an der Seligkeit der Empfindungen und durch die Großartigkeit der Erfolge. Die Süßigkeit der Freude eines Menschen, der zu den Füßen Jesu Christi anzubeten und ihn seinen Herrn und Gott zu nennen beginnt, hat nicht ihres Gleichen; die natürlichen Gefühle eines glücklichen Brautstandes oder der nach langer

trauriger Fremdlingschaft wiedererlangten Heimat sind nur schwache Abbilder. Es ist die Zeit der ersten Liebe, welche die Apologetik dem Gegner des Christenthums weder beschreiben kann noch darf, aber sie sagt ihm: Halte Umfrage bei allen, welche diese erste Liebe erfahren haben; sie werden dir sagen, daß alle Freuden dieser Welt nicht einen einzigen ihrer Augenblicke aufwiegen. Die süßen Empfindungen dieser ersten Liebe währen freilich nicht immer; der Weg von diesem lieblichen Frühling zum früchtereichen Herbst geht durch einen Sommer, so heiß, daß schier Leib und Seele verschmachten. Aber auch die Dürre des Sommers ist durch Tropfen und Ströme der Gnade unterbrochen, von denen Diejenigen wissen, welche von eignen Gedanken und Werken ruhen und den Herrn in sich reden und wirken lassen. Solche Erquickungen erfährt der Christ zumeist in Trübsal. Die Welt flieht diese, der Christ liebt sie als das Kreuz, durch welches er seinem Herrn gleichförmig wird und durch welches er mit ihm in gleiche Herrlichkeit eingeht. Der natürliche Mensch kann in Trübsal stoische Geduld beweisen, der Christ aber freut sich der Trübsal als eines Mittels der göttlichen Liebe, das Vergängliche an ihm zu tödten und das Unvergängliche immer lebendiger zu machen. Ich habe Menschen gekannt, die Christum lieb hatten und bei welchen schon die Versicherung hinreichte, daß ihre Trübsal keine Strafe, sondern eine Schickung der Liebe sei, um sie frohlocken zu machen. Auf den Triumph der Gnade mitten im Sterben kommen wir später zu sprechen. Ein anderer ihrer Erfolge aber ist die Bildung, welcher sie diejenigen theilhaft macht, die sich von ihr ergreifen und durchdringen lassen. Es bewährt sich, daß in Christo alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen liegen und daß das Wort Gottes die Albernen weise macht. Ueberall, wo ein Mensch sich gründlich zum Herrn bekehrt, wird es licht in seinen

Begriffen, ſein Urtheil geſundet, er lernt das Leben verſtehen; die Wandelung, die mit ihm vorgegangen, leuchtet aus ſeinem Geſichte, veredelt ſeine Sprache und gibt allen ſeinen Bewegungen eine gewiſſe Weihe. Man gehe in eine Gemeinde, wo das Wort Gottes gehandhabt wird, welches die Wüſte in ein Paradies umſchafft: Bauern, Knechte und Mägde zeigen da eine Bildung, wie ſie die Welt nicht geben kann. Was ſie reden und ſchreiben iſt ſanft und zart und wie von himmliſchem Lichte durchleuchtet. Ich habe das Glück gehabt, ſolche Gemeinden im ſächſiſchen Muldenthale kennen zu lernen und habe dort aus dem Munde gemeiner Leute mehr Theologie gelernt, als unter allen Kathedern. Im Jahrgange 1863 der Zeitſchrift für die geſammte lutheriſche Theologie und Kirche habe ich einige Tagebuchblätter mitgetheilt, in denen ein Mädchen aus einer Dorfgemeinde unweit von Erlangen erzählt, wie ſie von der Luſt dieſer Welt frei geworden iſt und den Troſt der Gnade zu empfinden bekommen hat — welche heilige Klarheit, welche vom Geiſte Gottes gelehrte Logik!

Die Confeſſionen Auguſtins und dieſe Tagebuchblätter des Dorfkindes, die ich mir von ihrem nun heimgegangenen geiſtlichen Berather, einem Freunde Löhe's, erbeten, ſind weſentlich gleichen Inhalts. Denn die Gnadenwirkungen ſind überall und allezeit die gleichen. Es ſind ganz dieſelben Erfahrungen, von denen die durch Chriſtum wiedergewonnene Gottesgemeinſchaft begleitet iſt, heutzutage wie in der Zeit Cyprians und Auguſtins, damals in Afrika und jetzt allerorten, ſei es in Miſſuri oder in einem Thalwinkel der Schweiz oder in der Lüneburger Haide. Wenn ein bekehrter Hindu mit einem bekehrten Europäer zuſammenkommt, bedarf es keiner langen Bekanntſchaft, ſie erkennen ſich ſofort als angelangt auf gleichem Wege zu gleichem Ziele, ihr Mund ſtrömt von einſtimmigem Lobpreiſe Gottes

über. Wenn ein Gegner des Christenthums sich doch einmal die Mühe nähme und Christen der entlegensten Weltgegenden über ihre inneren Erfahrungen verhörte: er würde bei aller Mannigfaltigkeit der Führungen überraschend gleichartige Erlebnisse vernehmen. Denn der Weg, der zum Leben führt, ist Einer, und der heilige Geist leitet mit seinem allgegenwärtigen sanften Zuge Alle, die ihn gehen, und bekräftigt ihnen die Wahrheit des Evangeliums mit tausend Siegeln übernatürlicher Gnadenerfahrungen.

Unter diesen Gnadenerfahrungen steht die Sündenvergebung obenan. Sie ist eine Thatsache, welche innerlich erlebt wird. Denn obwohl an ihrem Werden und ihrer Vollendung das Wort des Evangeliums, die Predigt dieses Wortes, die Zueignung dieses Wortes in der Absolution, die Besiegelung der Zueignung durch die heil. Sacramente in gottgeordneter Weise betheiligt sind: so ist sie doch immer (abgesehen vom Kinde, bei welchem weder actuelles Selbstbewußtsein noch selbsteigne Thatsünden vorhanden sind) eine im Selbstbewußtsein des Menschen aufleuchtende göttliche Gewißheit, in welcher die auf Gott gerichtete Heilsbegierde ihre Erwiderung findet. Je tiefer und reuiger der Mensch seine Sündenschuld erkannt hat, die ihn der Liebe Gottes unwerth und der Gerechtigkeit Gottes haftbar macht: desto höher wird ihn die Lossprechung beseligen, deren er auf Grund des Versöhnungswerkes Christi vergewissert wird. Sein ganzes Leben hat an dieser Gewißheit nicht allein den Möglichkeitsgrund, sondern die Grundlage eines neuen Anfangs, denn die im Glauben hingenommene Entsündigung ist zugleich Rechtfertigung, sie macht ihn zu einem Gerechten, dessen Glaubensgerechtigkeit sich sofort in Lebensgerechtigkeit umsetzt, sofern er die That der göttlichen Liebe durch dankbare Gegenliebe erwidert. Man entstellt die Thatsache der Rechtfertigung (was

von jeher bis heute vielfach geschehen), wenn man das neue Leben, welches der Glaube als sittliche Triebkraft in sich schließt und dessen Anfang er gewissermaßen schon selber ist, in den Rechtfertigungsgrund aufnimmt, oder auch wenn man die Gottesthat, die dem Leben des Menschen unter dem Banne der Sünde ein Ende macht, in einen Entwickelungsgang auseinanderzieht, in dessen Verlaufe die Gewißheit der Begnadigung gleichen Schrittes mit dem Wachsthum des neuen Lebens zur Vollendung gelangt. Beide Auffassungen suchen leichtfertiger Selbstgetröstung zuvorzukommen, aber die eine durch Fälschung des sola fide, die andere durch Fälschung des sola gratia. Der Glaube kommt im Rechtfertigungsakt nur als Ergreifungsmittel und die Gerechtigkeit als Gabe in Betracht, und die Gnade, welche um Christi willen Sünde vergibt, ist absolute Gnade: sie vergibt ohne Rückhalt und Bedingung, und was sie leistet ist also auch keiner Steigerung fähig. Daß der Rechtfertigungsakt nichtsdestoweniger dem Leben des Menschen eine durchaus neue sittliche Wendung gibt, liegt in der Beschaffenheit des Hergangs und offenbart sich in dessen Folgen, ohne bei der Rechtfertigung selbst in Rechnung zu kommen. Denn der Mensch bricht da mit seiner Vergangenheit, indem er sich selbst verurtheilt und der Gerechtigkeit Gottes die Ehre gibt und sich mit allen Kräften seiner Seele nach der durch Christum beschafften Versöhnung ausstreckt, und die Gnade Gottes gibt ihm einen neuen Grund und Boden, indem sie sein bisheriges von Sünde beflecktes und überschuldetes und deshalb ihn verklagendes Leben für abgethan erklärt und ihn in Kindesverhältniß zu Gott versetzt und ihm von da aus eine neue Lebensbahn in Gottes Liebe eröffnet. Wer diese Halbirung des Menschenlebens in zwei grundverschiedene Perioden nicht an sich erfahren hat, der hat überhaupt noch kein erfahrungsmäßiges Wissen um das was Rechtfertigung ist.

Jedweder aber, der es hat, weiß auch, daß die gnädig entgegengekommene und gläubig ergriffene Liebe eine Macht ist, welche zur Gegenliebe entflammt und dadurch zu einem das menschliche Sein und Leben nach allen Seiten hin bestimmenden neuen Principe wird.

In der Sündenvergebung, der ein für allemal grundleglich erlebten und tagtäglich sich erneuernden, liegen alle Güter des Heils und alle Kräfte des neuen Lebens beschlossen. Das Volk, so darinnen wohnet — sagt Jesaia 33, 24 von dem in erneuerter Gestalt aus Drangsal und Gericht hervorgegangenen Jerusalem — wird Vergebung der Sünden haben." Denn wer Vergebung der Sünden hat, der ist nicht mehr unter dem Zorne, sondern lebt und webt in Gottes Liebe. Wie das Bekenntniß des Sohnes Gottes die Summe der Heilswahrheit und die persönliche Verantwortlichkeit des Menschen gegen Gott die Grundlage der Heilsordnung ist, so ist Sündenvergebung das Centrum aller Heilserfahrung. „Wo Vergebung der Sünde ist — sagt ein altes Sprüchlein — da ist auch Leben und Seligkeit." Diese Gnade der Gnaden ist des Christen Stab und Waffe im finstern Todesthale. Weil er in Christo einen versöhnten Gott hat, fürchtet er den Tod nicht, sondern sehnt sich, daheim zu sein bei seinem Herrn, der ihn bis in den Tod geliebt hat, und bei dem Vater im Himmel, dessen liebes Kind er ist in Ihm, dem Geliebten. Es gibt keine überzeugungskräftigere Apologie des Christenthums als das Sterbebette der Christen. Es sei mir gestattet, dies mit einigen Beispielen aus dem Kreise meines eigenen Lebens zu belegen. Ich habe Christen gesehen, die dem Tode zueilten wie eine Braut dem Tanze oder wie ein Streiter, der des Sieges gewiß ist, dem Kampfe. Auf einem der Blätter, die ich an solchen Sterbebetten mir selber zu geistlicher Stärkung in späteren Tagen geschrieben, finde ich die Aeußerungen meines

sterbenden Freundes Adolf S. verzeichnet. Nach einem schweren Kampfe, der nicht blos leiblicher Art war, rief er mit lauter Siegesstimme, die, wenn ich daran denke, mir noch heute Mark und Bein erschüttert: „Herr Jesu, du hast überwunden; o komm, Herr Jesu, König der Ehren!“ Er seufzte unaufhörlich darnach, daß Er ihn heim hole. Als ich ihn zur Geduld ermahnte, erwiderte er: „Ja die Sache ist des Wartens werth, aber je länger Warten, je heftiger Sehnen.“ Dann wieder einmal: „Die heiligen Engel warten schon mit Begier auf den Befehl, mich abzuholen,“ und als ich ihn bat zu schlafen: „Ach nein, der Herr Jesus soll mich nicht schlafend finden. Bitten Sie, daß er bald kommt!“ Mitten in diesen Reden folgte ein Freudenruf nach dem andern: Lasset uns freuen und fröhlich darinnen sein! und: O Jesu süß, wer Dein gedenkt, deß Herz mit Freud wird überschwängt; süßer über alles ist, wo Du, o Jesu, selber bist! und: Wonne, Wonne über Wonne, Jesus ist die Gnadensonne! — durchbrochen von der mannigfach gewendeten Bitte: „O laß mich nicht matt werden im Gebet, nicht matt im Kampfe.“

Eine Jüngerin des Herrn, deren Familie mir, seit ich den Herrn gefunden, befreundet ist, sprach auf ihrem Sterbelager oft leise vor sich hin mit gefalteten Händen; dann rief sie wieder lauter mit dem höchsten Ausdruck, dessen sie fähig war: „Ich umfasse Dich, mein Jesu, laß mich nicht!“ Zuweilen richtete sie ihren Blick gen Himmel, kindlich fragend: „Darf ich kommen, lieber Herr? Darf ich nun kommen?“ Sie sehnte sich mehr und mehr nach der ewigen Ruhe. Da hörten wir von ihr die Worte: „Jesus Christus, mein Hirte, komm, trage Dein Schäflein heim! ich bin müde, sehr müde.“ Als ihr Gatte (der ihr nicht lange hernach in das Jenseits gefolgt ist) ihr sagte: „Mein liebstes Herz, nun wird der theure Heiland dir bald erscheinen, und du wirst seine süße Stimmen hören: Komm, Maria, komm, Maria,

gehe ein zu deines Herrn Freude, gehe ein zur Hochzeit! — da verklärten sich ihre Züge freudig, und sie sagte: „O wie herrlich klingt das, wie selig!“ Als sie von den Ihrigen Abschied genommen und ihrem Gatten noch den Denkspruch: „Denen die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen“ auf seinen einsamen Pilgerweg mitgegeben, lag sie still, doch bei vollem Bewußtsein. Ihre Lippen bewegten sich noch während einer Stunde, bis sie ihr letztes Wort „Jesus“ sprach und mit ihm ihre Seele aushauchte.

Die Gewißheit der auf Sündenvergebung gegründeten Gottesgemeinschaft vertreibt nicht allein die Todesfurcht, sondern hat eine die natürliche Lebenslust überflügelnde Sehnsucht nach dem Anschauen Gottes in ihrem Gefolge. Ein dem Handwerksstande angehöriger, mir befreundeter junger Mann, Friedrich L., schrieb seiner sterbenden Schwester Magdalena: „O liebe Schwester! Wenn Du dann eingegangen bist in das rechte Vaterhaus, angelangt in der rechten Heimat, wo Du Den schauen darfst, der Dich mit seinem eignen heiligen theuren Blute erkauft hat und abgewaschen Deine Sünden alle: da bitte ich Dich recht herzlich, thue was Du thun kannst, daß, wenn es möglich ist, ich auch bald Dir nachfolge; ja bitte den Herrn, daß Er auch mich recht bald aufnehme in seine Herrlichkeit. Ja, theuerster Jesu, versetze uns bald dorthin, wo Dir ewiges Hallelujah erschallt. Das Herz in uns brennet von inniger Gluth, Mit himmlischen Zungen zu preisen Dein Blut. Still, still; still, still, wie bald kann's sein, Da holt mich mein Jesus auch zu sich hinein!“ So ist es auch wirklich geschehen. Ich habe ihm in der Hitze des letzten Kampfes noch manches Wort der Erquickung zuflüstern können. Nun ruht sein hienieden liebeskrankes Herz am Herzen der ewigen Liebe.

Ja, die Menschenseele ist filia regis, filia coeli. Das

Christenthum, wenn es sich mit ihrem Leben verschmilzt, weckt ihr Heimweh und befreit ihr Sehnen von allem Bangen und steckt ihm ein festes herrliches anziehungskräftiges Ziel. Ich habe Christen gekannt, welche mitten in den glücklichsten Verhältnissen wie Monica, Augustins Mutter, den Ruf Evolemus zum Grundton ihrer Seele hatten: mitten im Genusse der ihnen hienieden beschiedenen Güter überkam sie wehmüthiges Verlangen nach dem Jenseits, und das Gefühl der Fremde erpreßte ihnen Thränen. „Ach wenn doch eine nur der mondenhellen Nächte Mich in die reine Himmelsklarheit brächte, Ach wenn ein heller Stern mich zu sich zöge, Daß ich dem ew'gen Licht entgegenflöge! — Die Erde ist so todt, so kalt, so dunkel, Der Himmel ist so groß, so schön und rein; Es leuchtet heimwärts mir des Sterns Gefunkel — o thu Dich auf, o Himmel, laß mich ein!" So lautet eine der mir handschriftlich vorliegenden Herzensergüsse einer Jüngerin des Herrn, welche mit allem, was einen Menschen diesseits glücklich machen kann, gesegnet war. Nachdem sie ihrem Gatten ein (noch lebendes) Töchterchen geschenkt, fand man sie eines Morgens mit gebrochenen Augen, stumm und still, als Leiche in ihrem Bette.

Aber auch in Kindern schon, die den Herrn Jesus lieb haben, weil sie sich durch ihn von Gott begnadigt und geliebt wissen, regt sich dieser Flügelschlag der sehnenden Seele, die den Schranken des Diesseits je eher je lieber entrückt wäre. Ein solches Kind war der fünfjährige Sohn des von Bayern her uns bekannten F. „Weinet nicht! weinet nicht!" waren die letzten Worte Roberts an seine Eltern und seinen Bruder Timotheus. Nur mit halbgebrochener Stimme brachte er sie noch hervor. Still lag er, ringend mit dem letzten Feind, getragen von den Gebeten seiner Lieben, die, ihn umgebend, um seine Auflösung flehten. Hirte, komm und führe, Sieh dein Lämmlein folget gern

— sprach da oftmals inbrünstig sein Vater. Gegen Mittag wurde der Kampf heftiger. Um halb zwei Uhr neigte er sein liebes Haupt; das Auge schien gebrochen — da mit einem Male faltete er die Hände, richtete das Haupt empor, schlug die Augen weit auf und schaute in stiller Bewunderung etwa zwei Minuten lang nach Oben. Eine unaussprechliche Hoheit lagerte auf seinem Angesichte, die Augen leuchteten, und seine Gesichtszüge waren von einem lichten Glanze übergossen. Voll Verwunderung und mit dem Rufe des Staunens — erzählt der Vater und bestätigte eine Augenzeugin mir mündlich — standen wir zu acht an seinem Bette. Keines von uns, an wie viel hundert Sterbebetten unser etliche auch schon gestanden, hatte solches schon gesehen: es war ein Lichtblick der Ewigkeit, für wenige Momente nach Gottes gnädigem Wohlgefallen an sterblichen sündigen Augen vorübergeführt. Seitdem wissen wir was es heißt, wenn von Stephanus geschrieben steht: „Sein Angesicht leuchtete wie eines Engels Angesicht." Wenige Augenblicke himmlischen Glanzes, und das Haupt sank, das Auge brach — er war eingegangen zu seines Herrn Freude.

Der Märtyrertod des Stephanus ist nur das erste Beispiel der Sterbensfreudigkeit der Christen, welche sich während der Verfolgungszeit der ersten Jahrhunderte fortsetzt und sich daraus erklärt, daß das Bewußtsein ihres Gnadenstandes bei Gott sie durch die Hoffnung ewigen Lebens überreichlich für Todeshaß und Todesmartern entschädigte. Die Sterbensfreudigkeit artete sogar in ein Drängen zum Märtyrertod aus, welches, obwohl bewunderungswürdig, doch nicht zu rechtfertigen ist. Kaiser Marc Aurel sieht in der Begeisterung, mit welcher die Christen in den Tod gingen, den Geist der Widersetzlichkeit und etwas Tragödienhaftes. Denn sie starben frohlockend darüber, daß sie gewürdigt wurden, dem Herrn zu Ehren zu leiden, ihm, der

ihnen zum Heil gelitten hatte. Sie zeigten uns allen — sagt die Gemeinde von Smyrna in ihrem Rundschreiben von den Märtyrern des J. 167 — daß sie unter ihren Martern von ihrem Leibe abwesend waren oder vielmehr, daß der Herr ihnen beistand und mit ihnen umging. Es zeigte sich — sagen die Gemeinden von Lugdunum und Vienne von den Märtyrern des J. 177 — daß sie von der Quelle des Lebenswassers, welche vom Herzen Christi ausströmt, bethaut und gekräftigt wurden. Als Symphorian in Augustodunum (Autün), welcher vor der Bildsäule der Kybele nicht niedergefallen war, zum Tode geführt wurde, rief ihm seine Mutter zu: „Ein seliger Tausch, mein Sohn, durch den du heute zum Leben des Himmels übergehst." Numidische Christen aus Scillita, als sie das Urtheil der Enthauptung vernommen hatten, dankten Gott, und auf dem Richtplatz angelangt, fielen sie auf die Kniee und dankten von neuem. Eine der herrlichsten Märtyrergeschichten erzählen die Acta Perpetuae et Felicitatis: karthagische Christen und Christinnen, schon zerfleischt von den wilden Thieren, geben sich, ehe sie den Gnadenstoß empfangen, den Bruderkuß zum Abschied aus dem Diesseits; jeder Zug dieser Märtyrergeschichte, die uns mit geschichtlicher Treue erzählt ist, predigt in herzergreifender Weise die Wahrheit, Schönheit und Herrlichkeit des Christenthums.

Diese himmlische Freudigkeit des Märtyrerthums findet sich auch in der Reformationszeit. Die ersten evangelischen Märtyrer in den Niederlanden, deren Treue bis in den Tod Luther in seinem „Ein neues Lied wir heben an" besungen hat (s. Heft 4 von Rudelbachs Christlicher Biographie), starben wie Helden; einer von ihnen äußerte mitten in der Flamme, es dünke ihm wie wenn man ihm Rosen unterstreue. Thomas Hoopes aus Oxford, welcher unter Maria der Katholischen verbrannt wurde, betete laut im Feuer, bis seine Lippen vom Zahnfleische hinweg

schrumpften, und schlug betend seine Brust, bis ihm einer seiner Arme abfiel, und schlug sie dann mit dem andern, während Wasser, Fett und Blut aus den Fingerspitzen träufelten, bis dieser sein anderer Arm an dem eisernen Ringe um seine Brust kleben blieb. Philippine von Lüns, die Hugenottin, setzte sich festlich gekleidet auf den Karren, und ihr Angesicht glänzte wie verklärt. Reden konnte sie nichts mehr, denn vor der Abführung zum Richtplatz war ihr die Zunge ausgeschnitten worden, die sie mit den Worten hingehalten hatte: „Ich traure nicht um meinen Leib, wie sollte ich es meiner Zunge wegen thun!" Sie ist eine von den Blutzeugen der reformirten Kirche, von denen die symbolischen Bücher der lutherischen sagen: Innocentis illius sanguinis profusio haud dubie in tremendo illo Domini judicio ac coram tribunali Christi a persecutoribus istis magna severitate repetetur.

Freilich ist das Märtyrerthum nicht an sich schon Beweis für die Wahrheit der Religion, der es das höchste irdische Gut, das Leben, aufopfert. Denn auch andere Religionen haben Märtyrer aufzuweisen, besonders auch das Judenthum, wie jene zwölf zur Zeit der hadrianischen Verfolgung Hingerichteten, deren Märtyrertod der Midrasch Ele ezkera erzählt, darunter Rabbi Akiba, der mit dem Bekenntnisse „Höre, Israel, der Herr dein Gott ist ein einiger Gott" starb und das echad (ein einiger) so lange dehnte, bis zugleich mit ihm seine Seele verhauchte. Aber die Bewunderung, die wir diesen Märtyrern schulden, thut doch der Bewunderung, die wir den christlichen zollen, keinen Abbruch. Ueberzeugungstreue, Seelenstärke, Todesmuth und Todesfreudigkeit aus Liebe zur Gottheit und zumal zu dem Gotte der Offenbarung haben überall, wo sie uns entgegentreten, Anspruch auf unsere Achtung. Wenn eine Religion, welche Märtyrer aufzuweisen hat, nicht deshalb schon

die wahre ist, so verurtheilt dagegen eine solche, welcher Märtyrer fehlen, schon dadurch sich selbst. Das Christenthum aber ist wie keine andere Religion mit dem Siegel des Martyriums versehen. Seine Urkunden sind großentheils wie mit Märtyrerblut geschrieben. Seine älteste Literatur ist eine Märtyrer-Literatur. Mittelst des Märtyrerthums hat es sich verbreitet und die Welt erobert. Das originale Christenthum ist eine Passionsblume, die aus einem mit Märtyrerblut begossenen Boden erwachsen.

Die hiermit skizzirte Freudigkeit der Christen mitten im Sterben, sei es auf dem Krankenbette oder unter Henkershänden, gründet sich auf die Gewissensruhe, den Seelenfrieden, das Bewußtsein, ein Gegenstand göttlicher Liebe zu sein, welche die Gewißheit der Sündenvergebung mit sich bringt. Alle Sterbensfreudigkeit, welche nicht auf diesem Grunde ruht, ist ohne Berechtigung und hat falsche Motive. Sündenvergebung aber gibt es von Gott aus keine außer in Christo, und immer setzt sie, um einem Menschen zu eigen zu werden, Glauben an die in Christo erschienene Liebe Gottes des Erlösers voraus. Aber Glaube ist ein mannigfach abgestufter Begriff, dessen absteigende Scala sich, nur dem Prüfer der Herzen und Nieren erkennbar, bis in die Region jenes Unbewußtseins hinabzieht, welches nicht der reine Gegensatz, sondern nur die Schattenseite des Selbstbewußtseins ist. Von hier aus bietet sich die rechte Antwort auf die Entgegnung dar, ob denn nicht auch der Jude und der Moslem oder irgend welcher andere Nichtchrist ruhig und freudig sterbe. Wenn er als Jude mit der Gesinnung des Pharisäers, als Moslem mit dumpfer Resignation und fleischlichen Paradieseshoffnungen, als Heide mit Vertrauen auf seine Idole stirbt, so täuscht er auch noch im Tode sich selbst, und sein Sterben ist kein seliges Sterben. Gesetzt daß ein Jude, ein Moslem

oder irgend ein Nichtchrist selig stirbt, so stirbt er selig nur mit Hingabe an das unaussprechliche Erbarmen, welches sich in dem Gegenbilde der Opferung Isaaks auf Moria geoffenbart hat, und wird von Gott zu Gnaden angenommen als ein noch in vorchristlicher Zeit Lebender, denn vorchristliche und nachchristliche Zeit sind nicht blos weltgeschichtliche, sondern auch individuelle Zeiten. Ueberall da, wo Christus einem Menschen noch nicht so, daß er Glauben an ihn gewinnen konnte, nahe getreten ist, befindet sich dieser Mensch noch in vorchristlicher Zeit. Das Leben der Einzelnen hält nicht gleichen Schritt mit den Geschichtsperioden der Menschheit. Darin liegt ein starker Trost. Gott fordert von einem Menschen nicht mehr als er ihm gegeben. Er richtet Jeden nach dem Maßstab des Möglichen. Und da sein Wille, daß Keiner verloren gehe, ein ernstlicher ist, so befindet sich jeder Mensch in einem Kreise des sittlich-religiös Möglichen, welcher ihm eine gottgefällige Stellung einzunehmen gestattet. Oder wird der, welcher im äußersten Winkel einer spanischen Gebirgsschlucht wohnt, welche noch keines Evangelisten Fuß betreten, dafür verantwortlich gemacht werden, daß er nicht die dem Innern Europas durch das Licht der Reformation aufgegangene Erkenntniß besitzt? So sind auch die weltgeschichtlichen Zeiten vor und nach der Erscheinung Christi für das Individuum nicht nach derselben Chronologie abgegrenzt wie im Großen und Ganzen für die Menschheit.

Gleichwie in der Zeit des vorbereitungsweise werdenden Christenthums die Wirksamkeit der Gnade nicht auf Israel beschränkt war, wie das Buch Hiob an einem Beispiele vergegenwärtigt und auf der Grenzmark beider Testamente das Johannesevangelium 11, 52 bezeugt, indem es zerstreute Kinder Gottes auch in der außerisraelitischen Menschheit anerkennt: so dürfen wir auch getrost annehmen, daß jetzt, wo die geschichtliche

Wirklichkeit des gewordenen Christenthums an der Kirche ihre feste Stätte hat, die außerkirchliche Menschheit nicht dergestalt dem Verderben preisgegeben ist, daß dem Einzelnen die Möglichkeit der Rettung abgeschnitten wäre; der ewige Rathschluß der Erlösung bezieht sich ja auf alle Menschen, aber der Vollzug dieses Rathschlusses ist nur für diejenigen vorhanden, denen er kund geworden, und die, denen er noch nicht kund geworden, sind nichts desto weniger ein Gegenstand des in Christo offenbar gewordenen göttlichen Erbarmens. Wer das bezweifeln wollte, der erinnere sich doch dessen, was Jona zu seiner Beschämung in Betreff Nineve's zu hören bekam. Ueberall da aber, wo die Kunde von Christo auf das Innere eines Menschen so eingedrungen ist, daß sie ihn in den Stand der Selbstentscheidung versetzt hat, kann von solchen vor- und außertestamentischen Gnadenwirkungen Gottes keine Rede weiter sein, und wehe dem, welcher sich derselben getrösten wollte, indem er sich selbstwillig von der dem Sohne Gottes bekennenden Gemeinde ausschließt, in welcher das Wort des Heils und das Amt, das die Versöhnung predigt, und die sacramentlichen Selbstmittheilungen Gottes zu suchen und zu finden sind. Wem die Mittel des Heils zugänglich sind, der ist haftbar für ihre Verachtung. Sie sind aber nirgends anders zugänglich als innerhalb der Kirche und gelangen an keinen Menschen anders als durch Vermittelung der Kirche. Da, wo sie gehandhabt werden, ist die Kirche als Anstalt und als Gemeinde, mit anderen Worten: die Gemeinde als Trägerin dieser Mittel der Erhaltung und Fortpflanzung ihrer selbst. Aber diese an den äußeren Kennzeichen des Wortes und der Sacramente erkennbare sichtbare Kirche deckt sich nicht mit der Kirche als der Gemeinschaft des aus diesen Lebensbrunnen entsprungenen Lebens und vor allem als der Gemeinschaft der Sündenvergebung. Wenn die

sichtbare Kirche die in Gemeinschaftsform verwirklichte Idee des Christenthums wäre, so wäre sie dessen beste Apologie. Wer aber die Forderung vollständiger Congruenz mit dieser Idee an sie stellte, der würde innerhalb dieser Zeitlichkeit Unmögliches fordern und nur seinen Mangel an Menschen- und Weltkenntniß verrathen.

Wenn zehn Menschen sich in der Begeisterung für ein hohes Ziel zusammenschließen, so kann es in seltenen Fällen vorkommen, daß die anfängliche Begeisterung in allen bis an ihr Lebensende fortbrennt oder doch unter der Asche fortglimmt und sie eng verbunden erhält; aber ihren Kindern wird das hohe Ziel, wenn sie es überhaupt noch als solches anerkennen, schon ferner gerückt sein, so daß es sie weder gleich sehr begeistert noch gleich eng verbindet. Der allmähliche Nachlaß der Intensität des Anfangs ist ein weltgeschichtliches Gesetz, welchem alles Einzel- und Genossenschaftsleben unterliegt. Und daß die Ueberzeugungen, zumal wenn sie aus dem Bereich der Anschauung und des Gefühls in den des Gedankens und des Wortes übertreten, sich nicht allseitig decken und in Conflikt mit einander gerathend immer weiter auseinandergehen, ist die naturnothwendige Folge der verschiedenen Begabung und Artung und Führung und Bildung, so wie des in dem Wesen der Persönlichkeit liegenden Strebens nach Behauptung ihrer Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit. Man kann sagen: die Verschiedenheit der Ansichten selbst bei wesentlicher Gleichheit ist ebenso schöpferisch begründet, als die Verschiedenheit der Gesichter selbst bei blutsverwandtschaftlicher Aehnlichkeit. Die Sünde aber hat dieses Auseinandergehen der Ansichten und Strebungen in einer über Gottes Setzung und Willen hinausgehenden Weise gesteigert. Wir meinen die Sünde nicht als unter den menschlichen Handlungen mitunterlaufende Schlechtigkeit, die Sünde ist mehr als das: sie ist eine in der

Menſchheit herrſchend gewordene Macht, mit welcher zu kämpfen Keinem erſpart bleibt und welcher Herr zu werden nur Wenige vermögen, ſie iſt, ſeit ſie Einlaß in der Menſchheit gefunden, ihre von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich vererbende Mitgift. Sie hat den ſein ſelbſt zu ſein berufenen Menſchen ſelbſtiſch gemacht. Sie verkehrt ſein Handeln nach perſönlichen Motiven, auf welches ſein ſittliches Weſen angelegt iſt, in egoiſtiſches. Sie hält ihn zurück, die berechtigte Ausprägung ſeiner Eigenthümlichkeit dem Organismus der Gemeinſchaft einzugliedern und ſein individuelles Denken und Handeln mit dem Wohle des Ganzen auszugleichen. Sie verleitet ihn, Rechthaberei für Behauptung ſeines guten Rechts und den Kampf um ſeine eigne Ehre für Kampf um die Ehre Gottes zu halten. Sie befleckt auch ſeine beſten Handlungen, indem ſie in deren Beziehung auf Gott und des Nächſten Beſtes geheime Beziehungen auf eigne Ehre, eignen Genuß, eignen Vortheil einmiſcht. Wenn man nun meint, daß in den Chriſten, denen nämlich, die es in Wahrheit ſind, dieſe Wurzel aller Sünde, die Selbſtſucht, nicht mehr vorhanden ſei, ſo bewieſe dies Mangel an Erkenntniß des Sündenverderbens in ſeiner traurigen und ſchmählichen, aber nur zu wahren Wirklichkeit; ja, das königliche Geſetz der Liebe iſt in ihnen zur Herrſchaft gekommen, aber dieſe Herrſchaft beſteht nicht ohne ſteten Kampf mit jenem feindlichen Elemente, welches ſo tief in den Menſchen eingedrungen iſt, daß es nur durch eine radicale Wandlung der Menſchennatur, wie ſie allein durch den Tod hindurch möglich iſt, entwurzelt werden kann. Aber ſind denn auch alle, welche Chriſti Namen tragen, Chriſten in Wahrheit? Da der Herr ſagt, daß Viele berufen, Wenige aber auserwählt ſind, ſo iſt es nicht vorauszuſetzen, und das gottentfremdete weltliche Treiben unſeres chriſtlichen Volkes ſchreit uns täglich das Gegentheil in die Ohren. Die Maſſen haben keine rechte Kenntniß,

geschweige lebendige Erfahrung der christlichen Wahrheit und haben sich großentheils geflissentlich von ihr losgesagt; selbst die Besseren können sich der allesdurchdringenden Verweltlichung nicht erwehren und führen ein von dem Todtengeruche, der sie umgibt, angestecktes hinsiechendes Leben, und unter den Dienern der Kirche sind viele, welche vom Zeitgeiste bewältigt sind und ihm nicht allein das Bekenntniß ihrer Sonderkirche, sondern sogar die Grundwahrheiten des Christenthums zum Opfer bringen. Die Bekenntnisse der Kirchen sind den frommen Inschriften alter Häuser gleichgeworden, in denen jetzt Freigeisterei und Zügellosigkeit herrschen. Und diese äußere Kirche sollte die Wirklichkeit der Idee des Christenthums sein? Ja, Wort und Sacrament, die in ihr gehandhabt werden, sind göttliche Mächte, und auch sonst finden sich in diesem äußeren Kirchenthum Bestandtheile der verwirklichten Idee, aber übrigens ist diese äußere Kirche in allen ihren Denominationen mit verhältnißmäßig wenigen Ausnahmen nichts als eine Parodie auf die Idee und Urgestalt des Christenthums und in Vergleich mit entschwundenen besseren Zeiten eine Ruine. Die der äußeren Kirche hienieden unveräußerliche Mischgestalt schlägt, wenigstens in Deutschland, mehr und mehr in ein Zerrbild um, indem die, welche dem Christenthum in Lehre und Leben feind sind, das große Wort in der Kirche zu führen beginnen. Weit entfernt also, daß diese äußere Kirche eine Apologie des Christenthums sein sollte, bedarf sie vielmehr selber der Apologie, und diese Apologie kann nicht anders lauten, als daß der Widerspruch der Erscheinung der Kirche mit ihrem Wesen eine leidige diesseitige Nothwendigkeit ist.

Wir beklagen es, wenn die sittliche Mißgestalt, mit welcher sich der Christenname verknüpft, so Viele vom Christenthum abwendig macht. Wenn der Verfasser der von Gust. Meinhardt

herausgegebenen „Jüdischen Familienpapiere" (1868) diese abstoßende Erscheinung des Christenthums zur Folie seines Lobpreises des Judenthums macht, so fühlen wir mit Fr. Frank die ganze Bitterkeit der Anklage, die von da auf die Christenheit zurückfällt. Aber ob das Urtheil über das Judenthum günstiger ausfallen müßte, wenn wir es nach der Masse seiner Bekenner beurtheilten, ist doch die Frage. Und bestätigt es nicht die Geschichte aller Zeiten, daß die Meisten die breite Heerstraße des Verderbens dahinziehn und der schmale Weg, die enge Pforte, die zum Leben führt, nur von Wenigen gefunden wird? Die wahre Gottesgemeinde ist von Anbeginn ecclesiola in ecclesia gewesen. Als die Gemeinde noch ihre uranfängliche Familiengestalt hatte, barg sie nicht nur den ersten Märtyrer, sondern auch den ersten Mörder in sich. Als dann die sethitische und kainitische Linie sich wie Kirche und Welt geschieden hatten, verweltlichte nach und nach jene nicht minder als diese. Im Patriarchenhause meint Rahel Teraphimdienst und Jahvedienst verbinden zu können. Der Verrath und die Verleugnung, welche Jesus vom Kreise seiner Jünger aus erfährt, bilden sich schon in der Geschichte Josephs vor. Die aus Aegypten erlöste ältere Generation verwirkt durch ihren Undank und Abfall bis auf Wenige den Tod in der Wüste. Die auf die Besitznahme Canaans bezüglichen göttlichen Gebote werden nur halbwegs vollzogen, weshalb auch die göttliche Verheißung sich nur theilweise erfüllt: Israel ist nie, selbst zur Zeit Davids und Salomo's nicht, im vollständigen Besitz des Verheißungslandes gewesen. Und zeigt uns nicht ein Blick in die Psalmen, daß auch in der schönsten Zeit der Geschichte Israels, als es noch unter den gottbegnadigten Königen ein einiges Reich war, sittliche Verworfenheit (12, 9) mit atheistischer Selbstbegründung (14, 1) dermaßen ihr Haupt erhob, daß David (14, 2 f.) in die pessimistische Klage ausbrechen kann:

„Der HErr schauet vom Himmel auf der Menschen Kinder, daß er sehe, ob Jemand klug sei und nach Gott frage. Aber sie sind Alle abgewichen und allesammt untüchtig: da ist Keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer.“ Israel war dem Berufe nach die Gemeinde Gottes, aber in Wirklichkeit war diese eine in der Volksmasse wie der Kern in der Schale enthaltene und der Zahl nach verschwindend kleine ecclesia pressa mit unscheinbarer Knechtsgestalt. In Salomo's Zeit aber zeigt uns das Spruchbuch die auf Gottesfurcht basirte Weisheit im Kampfe mit Verfleischlichung und Verweltlichung, Religionsgleichgültigkeit und Religionsspott (21, 4 vgl. Ps. 1, 1), und zuletzt ward auch die Weisheit Salomo's selber zuschanden, indem sie, von Frauenliebe verblendet, Jahvedienst und Götzendienst vereinbaren zu können meinte. Einmal eingelassen, war das dem heidnischen Naturgrund des Volkes entsprechende Heidenthum nicht mehr zu bannen. Als Rehabeams blinder dynastischer Hochmuth den Abfall der zehn Stämme verschuldete, da repräsentirte nun das Reich Juda die orthodoxe und das Reich Israel die heterodoxe Kirche; aber dem Götzendienste fröhnten, wie das prophetische Gemälde der zwei Schwestern Ez. c. 23 darthut, Oholiba (das Reich mit Jahve's Zelt) und Ohola (das Reich mit dem Sonderzelt) um die Wette. Das Reich Juda beharrte bei Gottes geoffenbartem Gesetz und blieb unter dem Königthum der Verheißung, und dieser äußere Rechtsbestand der göttlichen Ordnungen und Einrichtungen war von so hohem Werthe und von so folgenreicher Bedeutung, daß das jüdische Volk als das Volk des Gesetzesbuchstabens bis heute fortbesteht, während das Volk der zehn Stämme spurlos untergegangen ist. Aber daß die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses als solche nicht auch die Kirche der schriftgemäßen Lebensgestalt ist, zeigt das Reich Juda in abschreckender Weise: die nicht mehr auszurottende Abgötterei gewann darin bis zu zeit-

weiliger Verdrängung des Jahvedienſtes die Oberhand, und es fehlten darin weder falſche Propheten, noch den heidniſchen Gelüſten des Hofes willfährige Prieſter. Die wahre Gottesgemeinde beider Reiche beſtand aus der um die Propheten des Einen wahren Gottes geſchaarten glaubensgehorſamen Jüngerſchaft. Als nun auch das Reich Juda der Strafe ſeines Abfalls verfallen und das Volk dieſes Reiches nach Babylonien verbannt war, da machte Gott das Exil ſeinem Heilsplane dienſtbar: es ſollte eine Vorbereitungsſchule der neuteſtamentlichen Gottesanbetung im Geiſte und in der Wahrheit werden, indem das Volk dort nur noch als eine mehr durch unſichtbare als ſinnfällige Bande zuſammengehaltene religiöſe Gemeinde fortzubeſtehen vermochte. Aber um ſo mehr vertiefte ſich nun auch der Bruch des fleiſchlichen mit dem berufstreuen Iſrael. Die Maſſe verfiel dem Heidenthum, ſie machte ſich heimiſch im heidniſchen Lande, ſie verlor das nationale Bewußtſein und mit ihm auch die Liebe zu den Volksgenoſſen. Die Beſchaffenheit des Volkes im Großen und Ganzen mit deſſen heilsgeſchichtlichem Beruf zuſammenhaltend, muß Jahve fragen und klagen (Jeſ. 42, 19): „Wer iſt ſo blind als mein Knecht? Und wer iſt ſo taub wie mein Bote, den ich ſende?“ Aber innerhalb des zu Hohem berufenen und doch ſo berufsuntreuen Volkes gab es auch ein Volk mit Gottes Geſetz im Herzen (ebend. 51, 7). Dieſes Volk im Volke, welches von den eignen Brüdern gehaßt, verfolgt, excommunicirt wurde (ebend. 66, 5), war der Knecht Gottes nicht blos dem objektiven Berufe, ſondern auch der ſubjektiven Beſchaffenheit nach; dieſe wahre Gottesgemeinde, welche der jüdiſche Geſchichtſchreiber Grätz ohne heilsgeſchichtliche Einſicht zu einer Anawiten- oder Ebioniten-Partei im iſraelitiſchen Staate geſtempelt hat — dieſe allzeit kämpfende und ſcheinbar unterliegende Gemeinde, deren Knechts- und Jammergeſtalt in der Ecce homo-Geſtalt

des Gekreuzigten, ihres künftigen Hauptes, gipfelt, trug das Heil ihres Volkes und das Heil der Heiden auf ihrem Herzen und vermittelte durch ihre Treue bis in den Tod den Fortgang des Werkes Gottes. In dem Theil des Volkes, welcher die Rückkehr in das Verheißungsland dem Verbleiben in Babylonien vorzog, kam sie gewissermaßen zur Erscheinung. Der Kern der Exulantenzüge bestand aus den Frömmsten und Gebildetsten der Nation. Das aus Babylonien heimgekehrte Volk hat keine solche Rückfälle zum Heidenthum mehr erlitten, wie das aus Aegypten erlöste. Aber die Eiferreden der nachexilischen Propheten zeigen wie bald die erste Liebe nachließ, wie bald die Priester zu Miethlingen entarteten, wie bald der äußere Gottesdienst zum todten Werk erstarrte. Auch die heilige Begeisterung der Maccabäerzeit erlosch, als die Verfolgung aufhörte, und das priesterliche maccabäische Königshaus verlor nur zu bald den Gesinnungsadel, durch den es seinen Geburtsadel begründet hatte. Die Parteien der Pharisäer und Sadducäer rangen in nicht selten blutigen Fehden um das Ansehn bei Hofe und beim Volke; das Hohepriesterthum wurde in schnellem Wechsel seiner meist unwürdigen Träger ein Spielblatt der Intrigue und des Faustrechts; der Gelehrtenstand sah von immer dünkelhafterer und anmaßenderer Höhe auf das bevormundete Idioten-Gesindel des Volkes hernieder; Propheten gab es nicht mehr, und das heilsbegierige Forschen im prophetischen Wort ward ganz und gar verdrängt von dem schulmäßigen Studium des Gesetzes und der spitzfindigen Discussion der mehr und mehr anwachsenden traditionellen Observanzen. Wo war da die wahre Gemeinde Gottes? Sie war verborgen in der Masse wie Gold im Bleiglanz oder anderem unedlen Gestein. Es war die Gotte dem Herzenskündiger durch- und überschaubare geringe Anzahl der Armen und Elenden, der Heilsbedürftigen und nach Erlösung Verlangenden. In Maria

und Joseph, Zacharias und Elisabeth, Simeon und Anna tritt sie ans Licht. Diesen Trauernden Zions bringt Jesus, welcher selber seiner menschlichen Seite nach die edelste Frucht dieses Israels Gottes ist, den ersehnten Trost, und auch der Gemeinde, welche, von ihm begründet, diese alttestamentliche fortsetzen soll, drückt er von vornherein das Gepräge der Kreuzgestalt auf, indem er sein Lehramt mit dem Worte anhebt: „Selig sind die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr!"

Die Kirche als die Gesammtheit der Berufenen hat sich nie gedeckt mit der Kirche als der Gesammtheit der Erwählten. Sie liegen beide ineinander, aber fallen nicht zusammen. Es sind zwei concentrische Kreise, deren Centrum Gott in Christo ist mit den Thaten seiner Gnade. Diese Gnadenthaten erstrecken sich bis auf die äußerste Peripherie, aber nur innerhalb eines im Verhältniß zu der Weite dieser Peripherie sehr engen Kreises wirken sie was sie bezwecken. Die grundlegliche allesbeschließende unter diesen Wirkungen ist die Sündenvergebung. Darum lautet das uralte Taufbekenntniß der alten Kirche, welches das, was Summa der apostolischen Verkündigung und was Christenglaube von Anfang gewesen ist, kurz zusammenfaßt und, wie Caspari nach gründlichster Durchforschung der Geschichte dieses Symbols einräumt, irgendwie auf apostolische Autorität zurückgeht: „Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige allgemeine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben." Die Sündenvergebung steht als das Gut der Güter dicht bei der Gemeinschaft der Heiligen, welche vor allem in Gemeinschaft dieses Gutes und auf Grund dieses Gutes besteht, und indem die heilige allgemeine Kirche erklärungsweise als Gemeinschaft der Heiligen bezeichnet wird, ist zugleich die Innerlichkeit des Wesens dieser Kirche ausgesprochen, welche in diesem ihrem unsichtbaren Wesen und in ihrer nicht äußer-

lichen, sondern geistlichen Einheit und in ihrem überall da, wo Wort und Sacrament, obschon unsichtbar wirkend, im Schwange gehen, vorauszusetzenden Vorhandensein ein Gegenstand des Credo d. h. des nicht an der Erscheinung haftenden, sondern zum Wesen hinter der Erscheinung durchdringenden Glaubens ist. Darum hat die Reformation gegen die römische Veräußerlichung des Kirchenbegriffs die Wirklichkeit und Wahrheit der Kirche in die Innerlichkeit zurückverlegt und sich gegen die, welche ihr vorwarfen, daß sie die Einheit der Kirche breche, auf das uralte Bekenntniß zurückgezogen, wonach die Kirche ein regnum fidei und deshalb auch objectum fidei ist. Wenn Luther im Beginne des Reformationswerkes die Kirche, wie Huß, als praedestinatorum universitas definirte, so meinte er damit was Paulus (2. Tim. 2, 19) sagt: „Der feste Grund Gottes bestehet und hat dieses Siegel: Der HErr kennet die Seinen und: Es trete ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen Christi nennet.“ „Die, welche dem HErrn wahrhaft angehören — so erklärt er sich in seiner Schrift von dem Pabstthum in Rom 1520 — sind, wenn auch tausend Meilen von einander getheilet, Eine Versammlung in Geist“ und „Wo auch nur zwei oder drei im Namen Jesu versammelt sind und sich auf dem Einen Grunde erbauen, es sei gleich in der Tiefe des Meeres oder tausend Klaftern unten im Innern der Erde, da ist — so predigte er 1539 in Leipzig — die Eine heilige apostolische Kirche.“

Ja, die Gemeinschaft, als welche sich das Christenthum in der Kirche darstellt, ist vor allem Gemeinschaft der Sündenvergebung und als solche eine unsichtbare Einheit. Dessen trösten wir uns bei der äußeren Zerrissenheit der Kirche. Nicht ihr Wesen ist zerrissen, sondern nur ihre Erscheinung. Innerhalb des Diesseits gilt die apostolische These 2. Cor. 4, 18: „Was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig.“ Das Ewige

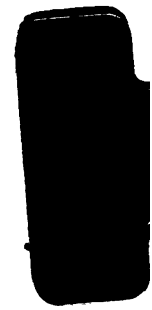
an der Kirche oder, was daſſelbe, ihr Weſen iſt alſo unſichtbar. Verhält es ſich wirklich ſo, wie wir gezeigt zu haben meinen, daß die Welt der Sinne eine Welt des Geiſtes zu ihrem Hintergrund hat und daß das Chriſtenthum nicht eine aus Lehrſätzen beſtehende neue Lehre, ſondern ein durch ineinandergreifende Thatſachen hergeſtellter geiſtlicher Thatbeſtand iſt, ſo dürfen wir uns auch gegen die Zerriſſenheit der Kirche in ihrer Erſcheinung auf die Unzerreißbarkeit ihres Weſens berufen. Wir ſagen: ihres Weſens. Das Weſen der Kirche iſt verſchieden von ihrer Idee — denn dieſe iſt ante rem und muß erſt zum Weſen werden — und verſchieden von ihrem Begriff — denn dieſer exiſtirt nur als Abſtractum post rem — es iſt ein unterhalb der Erſcheinung liegender Thatbeſtand, welcher eine weit höhere in ſich ruhende Exiſtenz hat, als die in unruhigem Wechſel begriffene Sinnfälligkeit, in der er zu Tage tritt.

* *
*

Die Apologetik hat das Chriſtenthum als ſolches zu vertheidigen und ſeine geſchichtliche Geſtalt nur inſofern, als ſie nachweiſt, daß die Idee des Chriſtenthums in dieſer zu fortwährender Verwirklichung kommt, obwohl Weſen und Erſcheinung ſich nicht decken. Verſetzen wir uns in die altteſtamentliche Zeit, ſo war auch da denen gegenüber, welche an der Zerriſſenheit des Reichs in zwei feindliche Bruderreiche, an dem öffentlich und heimlich graſſirenden Götzendienſt, an der Erſtarrung des Jahvedienſtes zu unlebendigem opus operatum Aergerniß nahmen, keine an-

0

dere Vertheidigung der altteſtamentlichen Religion möglich, als durch Verweiſung auf die ihre Idee und ihr Weſen ausſprechenden Offenbarungsurkunden und auf die göttlichen Inſtitutionen, welche, ſoweit ſie in unverfälſchtem Beſtande waren, die Lebensbrunnen des Volksgemeinweſens bildeten und ihre Lebensmacht allezeit und überall wenigſtens an Einzelnen bewieſen, welche heilsbegierig daraus ſchöpften. Die Maſſe wird von der altteſtamentlichen Prophetie mit der Loſung Scheār jaschûb, d. h. ein Reſt wird ſich bekehren, verloren gegeben. Eine um Jeſum den Chriſt geſchaarte kleine Heerde iſt es, welcher Er das Reich zuſpricht. Als Prophet der letzten Zeiten nimmt er für die letzten Drangſale nur eine verhältnißmäßig kleine Anzahl ſolcher in Ausſicht, welche bis ans Ende beharren und ſeinetwegen leiden, um dereinſt mit ihm zu herrſchen. Auch jenſeit dieſer letzten Drangſale, aus denen die Kirche ſo herrlich wie bisher nie erblühn wird, ſchaut der Apokalyptiker noch einen letzten Sturm der Welt auf das Heerlager Gottes. Die Erfahrungsthatſache, daß der Freiheitsgebrauch der meiſten Menſchen den Erfolg des Wortes Gottes an ihren Herzen vereitelt, bleibt alſo durch alle Zeitalter unverändert dieſelbe. Die Erfüllung der Weiſſagungen von der die Erde bedeckenden Gotteserkenntniß und von der Vereinigung aller Völker zu Einer Heerde unter Einem Hirten bekommt dadurch eine dunkle Kehrſeite, welche, wenn ſie auch innerhalb dieſer Weiſſagungen ſelbſt unausgeſprochen bleibt, doch das anderwärts in der Schrift dargereichte Gegengift gegen die buchſtäbiſche Einſeitigkeit eines überſpannten Chiliasmus iſt. Das Chriſtenthum in Gemeinſchaftsgeſtalt iſt und bleibt bis ans Ende der Tage Gemeinſchaft der Sündenvergebung. Ueberall da, wo das Wort von der Verſöhnung und die Zueignungsmittel der Verſöhnung, Taufe und Abendmahl, gehandhabt werden, da iſt die Kirche Chriſti — da iſt ſie, obwohl in mehr oder weniger

treuer Ausrichtung ihres Heilsberufs, je nachdem sie Wort und Sacrament mehr oder weniger schriftgetreu und geisterfüllt verwaltet, und alle Diejenigen, welche in Christus dem Versöhner Vergebung ihrer Sünden und ebendamit die Grundlage eines neuen Lebensanfangs besitzen, sind ihre wahren Kinder, ihre lebendigen Glieder.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.